

زهدة الأفكار، تأليف السيالكوتي، عبد الحكيم بن شمس
الدين-١٠٦٧هـ. بخط أبي بكر بن علي بن أحمد بن أبي
بكر الديوريكي سنة ١١٥٥هـ.

٢٢٩ ق ٢١ س ١٦×٢١ سم

نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد، طبع عدة طبعات آخرها
سنة ١٣٢٩هـ. ٦٦٨٧

الأعلام ٤: ٥٥ الأهرية ٣ : ٢٢٢

١- أهول الدين أ- المؤلف بد الناسخ

ج- تاريخ النسب - د- حاشية السيالكوتي على

حاشية الخيافي على شرح السعد التفتازاني على

١٤٠٨/٨/٢٦ العقائد النسبية

١٧٥٤
١

90



AVLL

لكن

منه

المعنى بترقيق الأفكار

بو كليب
نعمان افندي كليب طاب
وقصيد

سلكوني على الخيال

367

مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات

الرقم: ٦٦٨٧ - ف ٨٧

العنوان: رسالة الملك فهد

المؤلف: الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود

تاريخ النسخ: ١٤٥٥ هـ

اسم النسخ: البوكرية على يد احمد بن يحيى البوركي

عدد الأوراق: ٩٢

ملاحظات:

وایه کانه حدیثه البسمه حکماتی

عند ذكر التسمية في قوله

بفتح

وكنت للقضايا بالتسمية دون التحديد ولا ذكر الامام النووي في اول شرح
المسلم انما يابى بالحدوث ان يجرى رضى الله تعالى عنه كل امرئى بالمراد وفي
بالحمد لله فروايت وفي رواية بالحدوث فاقطع وفي رواية اجزم وفي رواية
الحمد لله في رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكره في بابه كتابه
صلى الله عليه وسلم الى ههنا بالتحديد فقط ان المراد بالحدوث ذكر الله
لا صلى الله عليه وسلم صدق الكفاية بالتسمية دون التحديد وهذا ذهب
الشيخ ابن حبان الى ان لفظ الحمد اعم من الخصال والحمد لله في
ولان الحمد حقيقة ليس لها صفات الكمال وهو حاصل في
التسمية واعتبر الفضل الجلي على هذا الوجه بانه اعلم لو كان عبدا
الحديث بحمد الله واما اذا بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الاشارة
الا بذكر العبادتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة
بل يوردى مؤداه والله لم يكن المستدري باحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله
ومستلزم ان خلاف المقيد عند الكل على انك قد سمعت اختلاف
الروايات فوجه الجمع انه يحمل في كل واحد على اظهرها صفات الكمال قيل انما
المأمور به في الحديثين هو الابتداء دون التعقيب فلا يتحقق الامتناع
به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء مطلقا لابتداء سواء كان
في ضمن التعقيب او لا فلا يشترط استمرار هذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط
عدم التعقيب فهو بالكلام ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء هو ما
بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب **قوله** وما يتوهم
من تعارضهما وجه التعارض ان البدو لا يستدوا معناه التصدير ومعنى
بداء الكتاب بكلامه في اول بناء على الجار والمجرور ووقع موقع

تبرير

ان التعقيب

لا هو الكمال لا يكون فيه جميع الابتداء
وجه الحق لا فينبى لا يجزم في قوله
فروايت

المقصود

المقصود وهو لا يتصور بالامر من فالعمل باحد الا حديثين يفوت العمل بالآخر
فدفع **قوله** اما حمل الابتداء على العرف في الاخرى يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرف وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتنع يمكن الابتداء
بهذا المعنى بامور متقدمة من التسمية والتحديد وغيرهما وهذا المعنى يتحقق
في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافى ولا حاجة الى ما قال
الفاضل الجلى من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرف اذ هو
تخصيص لفائدة بعيدة عن عبارة الحديث المناسب ان يقول اما بحمل
في احدهما على الحقيقة وفي الاخر على العرف او الاضافى **قوله** او بحمل احدهما
على الحقيقة المراد بالابتداء الحقيقة ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس
القصر الحقيقة والاضافى فلا يرد ما قيل ان نحو الابتداء الحقيقة انما يكون باول
اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقة بالمعنى المذكور لا ينافى ان يكون بعض
اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصال القراءة بكونه في اعلى
مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافى ان يكون بعض سورة
البلغ من بعض **قوله** ولكن ان تجعل الباء الاستعانة الى اخرى يعني ان المراد
بالابتداء في كل الحديثين الابتداء الحقيقة والباء في قوله بسم الله وبحمده
ليس صلة للابتداء بل هو بالاستعانة فيصير المعنى ان كل امرئى بال
لم يبدأ ذلك الامر بالاستعانة التسمية والتحديد لكن اجزم واقطع وخفا
في انه يمكن الاستعانة في امر بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شئ من
الحمد والبسملة جزءا من المستند لا يجوز الاستعانة في الشئ بجزءه اذ لا
يكون جزء الشئ الا له ويمكن ان يخفى ان يلزم ذلك ومعه ادعى بحجية
فعليه البيان ويلزم ترك التعادى بسم الله يجعله له لكن قال

الى جميع ما عداه وبالاضافى بالنسبة

بالتسمية فقتضا غير مطابق
لواقع اذا ابتداء حقيقة

فيعبر المعنى ان كل امرئى بال
ذلك الامر باستعانة

السيد الشريف قدس سره في حواشي الكفا فان نحو اسم الله تعالى آية
 ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركة فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع
 الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كالفعل فهو اوله
 هذه الحاشية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابد
 مستعينا بما مرينا في الابداء مستعينا بما مرنا وان لم يكن بين الابد
 ستعانتين تناهيا وهما كذلك لان الابداء مستعينا بالتسمية بوجوه
 في ان اللفظ بالتسمية دون الابداء مستعينا بالتحديد وبالعكس اقول
 لان ان الابداء بشي وباستعانة التسمية بوجوه في ان اللفظ بها
 فان الاستعانة بها تنفي وتنفرد في تمام امر الم شروع فيه وكذا الحال في
 الاستعانة بالتحديد اذ ليس الاستعانة بها الا الاستعانة بالتبرك الحاصل
 بذكرها وهو باق من اول الم شروع فيه الى آخره لو كان الاستعانة في ان
 اللفظ فقط لزم انه لا يكون الا في الم الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة
 بها لعدم وجود اللفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر فم هذا
 الاعتراض جاز على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض
 غير انهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية
 حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجزاء المحتش المحقق بان
 معنى الابداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابداء حال نحو المبدأ بحيث
 كان وقع عند الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابداء
 وذكرهما **قوله** او الملازمة الى آخره اي يجوز ان يكون الابداء في الحديثين
 للملازمة والابداء محمول في طين ما على الحقيقة فيكون المعنى كل امر
 ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحده يكون اجزم واقطع اي

لبدء ذلك الامر لا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابداء بهما
 يكون اجزم واقطع **قوله** ولا يخفى ان الملازمة الى آخره دفع الاعتراض مقدرا
 وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابداء محال لان التلبس بهما لا يتصور
 الا بذكرهما وذكرهما معا في قولنا ببدء حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون
 متلبسا بالتحديد ولعل كسلا لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملا
 بية معناها الملازمة ولا نقض وهو عام شامل للملازمة بالشئ
 على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزءا من ذلك الامر ويشمل الملازمة بان يذكر
 الشئ قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا
 من الكفا ويذكر التسمية قبل الحمد ملازمة بالابتداء فيكون
 ان الابداء ان تلبس بالبدء بهما اما التلبس بالحمد فظا هو لان الابداء
 بعينه ان التلبس بالتحديد لان الابداء بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءا
 منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا قبله لا توسط زمان ولم يرد المحقق بقوله
 ان التلبس بهما ان الابداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه
 ان كل واحدة التسمية والتحديد زمانية لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد والتلبس
 باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في
 آن واحد فكل المحتش المحقق فيه ان نحو الملازمة التي هي معنى الباعني الا
 فصلا محل بحث مع ان الطائفة المقصودة من الحديث على تقدير الملازمة ملا
 بية المبدء او المبدء بملازمة الابداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق
 جلال الدين السيوطي قال اصحاب الملازمة نوعان احدهما الابداء التي يصل
 الفعل الى مفعولها الا بها نحو مرتبة بزيار لما التصق المورر بمكان يقدر به

زيد جعل كانه ملتصقا بزيد والاخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله
 اذا كانت تغيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد لا اصل امسكت زيدا
 فادخل الباء ليعلموا ان المساكلة اياه كان مباشرة منه بخلاف نحو امسكت بزيد
 بدو الباء فيطلق على المنع من التقرب بوجه غير مباشرة انترى ففهم
 ان باء الملازمة تستعمل بمعنى الاتصال بالا فضل كما مررت بزيد ومعنى المفا
 رنة والمباشرة بعد دخول كانه امسكت بزيد فان دفع ما اورده بعض الفضلاء
 ان باء الملازمة تستعمل على صدور الفعل عنه فاعل الفعل الذي هو
 حيزه وتعلقه بمفعول حال تليسه بحجورها ومنه البتين المكشوف ان ذلك
 يأتي عن وقوعه لا ابتداء بالمجورور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير
 مناف كما علمت في امسكت بزيد من ان المجورور غير المسمى والجزئية من
 الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر ان قوله قد سمعت ان
 المراد ان تلبس المبتدئ لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدأ
 مالا يسر لا ابتداء ولا ابتداء مالا يسر بهما فكانا مالا يسرين بهما واعلم
 ان ما ذكره المحتج انما هو على تقدير ان يراى الملازمة الحقيقية اما اذا
 حصل على ملازمة التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما
 جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا كان المبتدئ
 ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس
 على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملازمة اعني
 التلبس كليم الله في تمام التقنيف ففيه ان المحتج لم يعين جزئية
 التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لا يفوت التقنيف المجمع عليه

على ان استلزام الجزئية للفعل المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بربا
 التبرك والتبسم بهما ولا مدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحتج المدق
 معنى كون الابتداء مالا يسر بهما ان الابتداء حلالا للمبتدئ بحيث كان
 وقع الملازمة بهما وان كان قبل الابتداء استلزام لا يخفى ان قوله يوم
 الابتداء عايشي اه ياتي عن هذا التوجيه فان قيل على ان الاتصال قسم
 من الملازمة ويمكن ان يوجه كلام المحتج ويكون المراد بالتلبس هو
 المضاجعة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان الابتداء
 زمان التلبس كما لا يخفى لانه الذي هو ان التلبس بالحروف الاخير
 من التسمية فتكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المربط منه ذنبه لا
 ينين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يوم اه ياتي عن هذا
 التوجيه ايضا قوله ان الباء صلة التوجيه عن ان الباء في قوله لا
 ذات لا اتصال بمعنى التوحيد والجا والمجورور ظرف لغو سواء كان الباء
 للظرفية كما يشعر بعبادة المحتج او للاتصاف مأخوذة من وصلت
 الشيء اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي
 يحتاج اليه حين الملازمة لان معنى التوحيد المقدر بالباء الانفراد
 والاستقلال بمدخولها يقال توحيد بزيادى استقلال وتفرده بمعنى التوحيد
 بحالات الذات المنفردة الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه والاستقلال منه غير
 ملاحظة الثبوت بدو صنع او العمل وان امكن اعتبارهما لانه
 خلافا للاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى العمل ولا عدمه
 الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن
 اعتبارهما **قوله** اول ذات الجليدة على نهج حصول الصورة اي يكون

٧
 بهما لان الابتداء الذي
 هو بعينه ان التلبس

اخذت الجلال الذات اخذت الصفة الموصوف في حصول الصورة كما نقل
 عنه ففي هذا فيه ردنا المفترضة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات
 الممكنة متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد يتم لو
 كان المراد بالذات في قولنا الذات الجليدة الماهية ^{الكلية} لو كان المراد بالذات
 في قولنا الذات ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة
 بذاتها فلا اقول لا معنى في توصف تفه بالتوحيد في ذلك احد متفرد بذاته
 الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد ^{في كل} لا
 يكون للملازمة اي يكون للملازمة فاعمال الفعل كقولنا افعال قيامه به لا
 لا يصح الير والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد في معنى
 التوحيد بجلال الذات المتصف بالوحد حال كونه ملتبس بجلال
 الذات وبما ذكرنا لانه ان معنى الصلة افعال الفعل الى مدخول اليا
 ومعنى الملازمة تلبيس فاعليه وان على الاول ظرف لغو وعلى الثاني
 ظرف مستقر ظرف وجه التقابل بين التحيينين وان دفع ما قاله الفاضل
 المحتشمة انه بقى ههنا بحث وهو ان الباطن جعلت للملازمة ينبغي ان
 يكون للملازمة سوء جعلت صلة للمتوحد ولم يجعل فلا يحسن جعلها
 للملازمة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملازمة لان
 الباطن معاً في علم النور والملازمة هنا هو معنى الاصل ومعنى الطرفية
 وظاهر ان معنى الملازمة من قبيل معنى الاصل حتى لم يجعلوا ذلك
 معنى مغاير للاصل **قول** في اي حين اذا كان الباطن للملازمة لا بد اختيار
 صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيحة التفعل اعني
 التوحد اما معنى الصورة بدون الصنع كما في قولهم تخرج الطين

اي صار جارا بلا جعل ومخرجه الغير بحسب الظن ومعنى الصورة ان كان
 هو الكو والاقصا فلا اشكال في اتصافه تفه وان كان هو الكو مع
 الاشتغال فلا بد من تجريد عنه الاستحالة على الاتفاه في اختيار صيغة
 المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحد من ذاته ليس للغير
 مخرجه بخلاف الواحد **قول** واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل
 على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم توزع فلان اي اختاره على
 كلفة ومشقة لا يحصل طبع وهذا محال في ذاته تفه فوجب ان يحصل على لزم
 اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال في
 اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحد الكاملة
 بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف
 ولهذا لم يعد ارباب اللغة بمعنى مستقل وانما قابل ههنا لان في خصوص
 ذاته ليست في اصل التكلف انتهى في دفع لما قيل ان الصيرورة ليس
 معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف
 ولعل وجه الغرض ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم
 صيرورة افعال له حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة
 مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرافعي في شرحه للشافعية
 ولذا قدم المحتشمة هذا التوجيه لكن اعتبر معها من خواص صيرورة كونه بدو
 صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً
 فلقد اصححت المقابلة بينهما وبما ذكرناه اندفع ما قاله المحتشمة المدق
 فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث **قول** فمعنى المتوحد
 بجلال الذات اتصاف بالوحد الذاتية اي على تقدير ان يكون للملازمة

وصفة التوحد للصيرورة اعني التوحد الى المتصف بالوحدة
التي منتها الذات مع مالا بجلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف
اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وعلى الوحدة في الذات والصفاء
بلا مدخلية الغير مع مالا بجلال الذات ونقل عنه وعلى تقدير حمل على
الكمال يحمل الباء السببية استمرى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات
السببية وبرهانها بالوحدة واما على تقدير حمل على الكون فلا يصح لان يلزم
ان يكون جلال الذات متغيرا في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون
ذاتية وكذا لا يقع عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحققين
لظاهر عبارة وحولية قال الفاضل الجلي في توجيه ان معنى قوله في اي حين
اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للمالاب فاعلم ان صيغة
التفعل بحسب اللفظ اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعة فتقطع او
بدون الصنع نحو حجر الميز واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل
في شأنه تعالى على الحقيقة اللفظية سواء كانت صيرورة او تكلفا
وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما في التكرير ونحوه في الصيغة
التفعل فيه الكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحال الصيرورة
مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فالانه ان
يريد معناها الحقيقية اي الكون بطريق الاستفلال كالجر والتولد فهو
ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلقا فالان الصيرورة لا تستعمل في
اللفظ الاعلى لحوادث الا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة
والتكلف على انه تعالى واذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمول
على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة

الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال
وعدم شركة الغير في جلال الذات او ذات الجلية او الاتصاف بالوحدة الكلية
مع مالا بجلال الذات على تقدير ان يكون للمالاب انتهى اقول لا يخفى
انه تكلف محض لوجوه اما اوله فالانه لا وجه لظهور كون الباء صلة
المسحوق لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال
واما ثانيا فلان قوله في ثابته عن اياه فلا يخفى على ذوي الفطنة اذا
المتكلم ان يقول وصيغة التفعل بكونه التفرع واما ثالثا فلان قوله في
صنع مع تقوية بقوله **قوله** كقولهم حجر الطين الى **قوله** ومنه كقولهم
يصير مستند كما اذ يكفي في ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما
للتكلف بل محال على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب
الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل يستعمل
للصيرورة مع الصنع بل المعان اخرا ايضا فتقيد بقوله بدون الصنع
مع تأييد اذ ادليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى
على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بعلوم الكلام
واما رابعا فالانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه
تعالى عليه واما خامسا فالانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية
اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق منه قوله
فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة مستند كما على حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك
التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملا بتجوز اعلى الكون
المطلق فهو ان جاز ايضه لكن حملا على الكمال اولى وفيه ان يحمله

على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجزيه عن بعض المعاني فيكون
 حقيقة قاصرة وليست شغرى ما وجد اولوية الحمل على الكمال مع ان
 مؤادها واحد المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة
 التي ليس للغير من خارج بل من ذاتها ذاتة وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة
 الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير من خارج في الانصاف
 برها بل الحمل على الكون او لا على العمل بالحقيقة الظاهرة بخلاف الكمال
 وانه مجاز بذكر المزموم واردة اللازم **قوله** الاول كون الضمير ا
 اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حجة اما ان يكون الله
 او النبي م وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الـ طع الى
 بمعنى م او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله
 يفيد ان آية نبي اعظم من آية سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بـ طع
 من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان حجة
 انما قال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حجج الـ طع على
 ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقر في الاصطلاح فلو كان
 غير نبي مؤيد بالحجة الـ طع لم يكن نبي مؤيدا بالـ طع من
 جميع الحجج او بجميع الحجج الـ طع لكن عبادة المحتج ناظرة الى التقدير
 الاول المعنى هو الضمير واجبا الى الله تعالى وضافة الـ طع الى الحجج
 بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى
 تقدير ان يكون الضمير لمحمد م ينبغي ان يحمل اضافة الـ طع
 الى الحجج على اضافة الصفة الى موصوفه ليفيد التمدح بان
 نبينا مؤيد بجميع طع بخلاف ما اذا كانت بمعنى من

فانه يخدع هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بـ طع من جميع الحجج
 التي اظهرت على يد بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة طع
 عن جميع او حجة من مساوية فياخذ مساوية مع فضلهم عليه
 ولذا كفرع المحتج على تقدير كون الضمير لمحمد م قوله بـ طع حجة
 من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا النفع ما قيل انه على تقدير ان يكون
 الضمير لله اذ افادته ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
 انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا با
 مثال هذه البراهين في السطوح والظواهر غير شغرة لانه اذا كان
 الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر فاشعار العبارة فيها بـ طع
 ظاهر لان المتبادر من الـ طع من بين جميع الحجج ان يكون بـ طوعه
 بالنسبة الى كل ما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي
 بالنسبة الى كل ما نعم انزل لا تدل بطريق القطع لكن المقام خطابه
 يكفي فيه الظن قال المحتج المدق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا
 اعظم من آيات سائر الانبياء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت اليها
 حجة كل واحد من الانبياء بان يكون حجج هذا النبي او جميع حجج بني آخروا
 آخر وهكذا فكانت طع جميع حجج الله تعالى اكرم بها الانبياء
 وليس المراد كل واحد من حجج الله تعالى مطلقا ولا كل واحد واحد من
 حجج الانبياء وكذلك ولا لعاد المعنى المؤيد بـ طع جميع حجج الله
 تعالى وان كان بعضها حجة نفس وحج لا يفيد سطوع جميع
 حجة بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية
 شية على قوله فـ طع حجة من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى

واحد

هي بالنسبة الى

وعلى ان الاضافة للاستغراق واللام ترفع
 اعظمية آية نبينا على آيات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى ص

الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسل المرسل ومصداقا
 لها اذ لو لم يثبت كل من العلم بثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيقول الكلام
 اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسا للعقائد الاسلامية نقل عنه
 في قوله اول العقائد الكلامية كون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء
 اساسا لغيره اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
 اساس العقائد لان اساسا لاساس اساسا للكتاب اساسا للكلام لان العقائد
 من الكلام فاساسها اساسا للكتاب اساسا لاساس العقائد فالقرينة الثانية
 تشمل الكتاب مثل الاول قلت اول الحاصل المذكور ممنوع وان سلم بالعقائد
 بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ثانيا
 ان المتبادر من اساسا التي هو الاساس بالذات وان سلم فاساس للنزول
 ما يتوقف هو على بعض مسائله وان سلم فاساسا للكتاب هو ذات العقائد
 والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها
 من حيث هو اساسا فليتأمل ان شئ غاد كره اول ابطال للتوجيه المذكور
 يكون اساسا لاساسا بانه يستلزم اسكسية الشيء لنفسه لان جميع
 العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعلى
 اعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتها اساسا لتلك المسائل
 الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا بجميعها ومجملتها
 ذلك البعض فيلزم اسكسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من
 الكلام كما لا يحتاج اليه الا ان يقال المقصود بالاشارة الى ان كما يلزم
 اسكسية العقائد بنفسها يلزم اسكسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد
 من الكلام فاساسها اساسا للكتاب اساسا للكلام والكلام اساسا له

الثانية

فيقول

فيقول الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للشرق
 وحاصل ان الكلام اساسا للعقائد لانه اساسا للكتاب الذي هو اساس
 العقائد واساسا لاساسا للكتاب اساسا للكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
 اساسا للكتاب اساسا للعقائد والقرينة الثانية في اشتغالها بالكتاب والسنة
 كالاولى فلا يفيد التفرقة في المدح واجاب اولاه اعراضا بان الحاصل المستفاد
 من قوله اذ لا يتوقف هم اذ يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى مبادئ النظر
 ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل او مبادئ النظر فلا
 يلزم اسكسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحاصل المذكور نوع مكاثر
 اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته
 وارادته وكلامه على ما ينبغي واما على مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام
 اساسا لاساسا باعتبار مبادئها دون نفسها لتحكم وكذا جعله اساسا
 باعتبار حيث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساسا لاساس
 العقائد لما ان حيث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على حيث النظر
 نظر قال ولو سلم الى اخره اي ولو سلم الحاصل المذكور فنقول الفرق باعتبار تحقق
 لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليه بانه
 حيث الذات ولاستحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحاصل لاساس
 ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب
 باعجازه بسبب بلاغته الفاضلة لاهل البلاغة ان شئ من قوله توجيه
 المنع لهذا الطريق يضرب الموجه لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية
 اصلا فلا يكون اساسا لاساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
 اغايد على ان خارج منطوق البشر وما كونه من الله فهو قوف على ثبوت

من حيث ذاتها فاللزام يتوقف العقائد
 من حيث الاعتقاد على نفسها

ان موجوده قادره على ان يكون التفسير هذا واجبا ثانيا على الاعراض
 التي يمنع المقدمه الاولى اعني قول الكلام اسس العقائد بسند ان المتبادر
 من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اسس العقائد بالذات
 بل بسطة يمنع المقدمه الثانيه اعني قول الكتاب اسس الكلام بسند ان
 اسس الفقه ما يتوقف كنه عليه لا بعض مائه والارز ان يكون المنطق
 اسس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مائه عليه بل الكلام
 اسس نفسه ليتوقف بعض مائه على بعض اخر منه وليس سلمت المقدمتين
 فاسس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب اسس العقائد من حيث الاعتماد
 فلا يكون الكتاب اسس اسس العقائد من حيث هو اسس في ان معنى
 الاساسيه هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيشه ليس بواجب
 في كونه اسس اسس ولعل اراد لقوله فيقول **قوله** ففي هذه القرينه تنفي
 في المدح تفريجه على مكسوبيه برحق اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة
 ففي هذه ترقى في مدح الكلام ليس قول مع علم الشرايع والاحكام لان
 القرينه الاولى شاملة للكتاب والسنة كونهما ايضا مبني الاحكام الشرعية
 العلميه بل كونهما مبني لهما بالذات لا يستنباطا منها وتكون الكلام مبني لهما
 عتب رتوقفهما عليه بخلاف الثانيه فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ
 لا يصدق عليها اسس اسس العقائد الاسلام قال الفاضل المندوق وفيه
 ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على المحصور على ان الاول يختص بعلم التوحيد
 والصفات غير متساوية للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا
 ينبغي ملاحظه الترتيب بالوجه المذكور في القرينه استثنى ولا يخفى ان هذا
 الاعتراض انما يرد لو تقدم الاجابة على العطف فيكون القصر بالنسبة الى

كلمة الترتيب انما لو كان العطف مقاما على الاخبار في يكون القصر بالنسبة الى مجموع
 القرينتين ولا يشترط ان قصر حقيقة وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين
قوله ويمكن ان يقال في معنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة
 العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اسس تلك
 الادلة بناء على ان استدل بها تلك العقائد وصحتها وفادها يعرف بالكلام لان
 مباحث النظر جرمه على ما اختاره المتأخرون فيقول اسس اسس العقائد
 قل بعض الفضلاء وفيه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث
 النظر جرمه لا الكلام القدام مع ان المختصر فيه فانه يلزم ان يكون المنطق اسس عقائد
 الاسلام وايضا المبين في مباحث النظر انما هو علم عوارض المبادي لا نفسها فيها
 واعلى العلوم ما يبين فيها نفسها لا يلزم ان يكون المنطق اعلمه الا قوله يقوله
 احدوه مرقح قد مره في حواشي العنصرية **قوله** بناء على ان مباحث النظر الى
 آخره انما ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام
 حتى لا يرد عليه مكسوبيه والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشرح وجوان يكون هو
 الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من حيث
 الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اسس تلك القواعد لا يبين فيه با
 لدلائل التفصيلية واللفضلاء في توجيه عبارة الشرح وهو كثره تركها ما يتر عليها
 مخافة الاطراب **قوله** اي علم يعرف فيه تلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب صفا
 تة قال بعض الفضلاء في علم هو كلام اهل السنة والجماعة لا المقسمه لانهم نفوا الصفات
 فكلا على التوحيد الصرف وفيه ان المقسمه لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها
 حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل يفهم عن عدم اثباتها
 زائدة على الآراء فيصدق على كلامهم ان علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث

الالهى

فيه خوالد الصنف بأنها ليست زائدة على ذات الوجوب **قوله** فنسبة الوسم الى
 آخره حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا بمعنى انه الشئ
 انما اورد الموسوم بقوله علم التوجيه بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر
 انما اسم الكلام وعندنا ان ناظر الى التوجيه الاخر ودفع اعراضه حيث انه وهو
 ان اذا كان علم التوجيه والصنف لقبلا فلا معنى نسبة الوسم الى الكلام بل
 الوجوب ان يقول الموسوم بعلم التوجيه والصنف والكلام فتخصيص الوسم به على
 انه لم يرد المعنى اللغوي ودفع المحتمل بقوله فنسبة الوسم اي بمعنى اغائب الوسم
 الى الكلام مع كل منهما علما ان لا اشتقاقية فيكون قوله الموسوم بالكلام
 صفة موصية بمنزلة عطف اليها كما يقاها في ابو حفص الموسوم لعمر
قوله من فوائد اشارة الى ان فوائد كثيرة كما ذكر في شرح المواقف **قوله**
 فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات
 من حيث انها تطاع لمرادين بها ان اوزله واطاعته ومن حيث انها كتب
 ملة يقال امليت الكتاب وامليت اى كتبت في اضافة النجم الى الملة والدين
 اشعارا بمقدري اهل العلم والعمل لان الكتاب بشقا العمل والعمل
 شان الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى ان شرف العلم على العمل
قوله والامال بمعنى الامال ونقل عنه هذا جواب سؤل مقد وهو ان يقال
 كيف يقال الشريعة من حيث انها على ملة والى ان الملة من المضاعف والا
 ملامه النقص **قوله** سميت الى اخره يعني ان دار الالام مرتبة اخص من
 الجنة لان اهلها سالم عن الاثمة ولا شرهم من طوبى بالسالم وعلى
 هذين التقديرين يكون لفظ الالام مصدرا ولان الالام من اسماء الله
 تعالى اضيف الجنة اليها تشريفا كما يقال بيت الله للمسجد الحرام في

يكون لفظ الالام يكون صفة مستبينة **قوله** ومعنى هذا الاسم هو الذي من السلا
 اى في المبدأ وبه الالام اى في المعاد او معناه ذوال الامة على جميع النقايض
قوله فوجبه التخصيص اى يعني اذا كان الالام من اسم الله فوجه تخصيص
 اضافة اللاد الردون على اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم وهو المعطى للامة الجنة وال
 الامة في كلامه من مع الامة **قوله** كناية عن الاعراض لان المعروض
 عن الشرطوى كشيء من ذكر الالام الذي هو طير كشيء واراد المازوم وهو
 الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخيلية ترشيدية بان شئ في نفس المقال
 بما لا كشيء ثابت اكلت في تخيل لا ورشيد بالطن والمال واحد **قوله** ولما تقدم
 المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤل مقد وهو ان يقال ان الاعراب للاتباع يكون
 واحدا فلم تعد الاعراب ههنا فاجبا بقول ولما تقدم وحاصله ان المتبوع
 ايفد متعده معنى فكان ذكر كلام المتبوعين على حدة وعقب بتبعه
قوله بان الجملة الثانية للانثى ثنية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله ونم
 التوكيد جملة انثى لان افعال المدح وضع للانثى والجملة الاولى
 اعنى هو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدية على الاخرى بالولو كمال
 الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسي اما على تقدير عدم التأويل فلا يلزم
 عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله فيجب اني فلا
 تروان تحصيل المنسبة بينهما بان كلامه من جملة فعلية لكن الاولى خبرية
 والثانية انثى ثنية على هذا التقدير ايضا ويرد عليه اى معنى ان الجملة
 الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمق
 منه انثى الكفاية لا الاخبارية تفي كافي في نفس الامر وهو ظاهر قال
 بعض الفضل ينقل الكلام الى عطف على قوله في اوله وجعله انثى

والله اعلم
 نقل الكلام
 ان جعل ذلك انثى والمدح

الجمله التي لها محل من الاعراب على المفرد والعكس في يجوز عطف جملة نعم
 الوكيل على حسي بالابتداء ويل يجب ان لا ينفصل عنها محل من الاعراب مرجح به
 السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الذي ان نعم الرجل يحذف
 المفرد وتقديره اي رجل جيد في لا اشكال في عطفه على حسي **قوله** ويدل
 قطعاه اي يدل على ان عطف الانشاء على الخبر الذي له من الاعراب جائز
قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل المعطوف على حسبنا الله وهو اخبر
 له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا **قوله** لان هذه الواو من الحكاية اه
 دفع لقولهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مسقولا قالوا ثبت الوو
 بينهما بان يكون المسقولا على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون
 من عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو
 من الحكاية من كلام الحكاي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز
 ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف من اذيل نعم عطف الانشاء
 على الاخبار فيما لا يصلح محله من الاعراب بالابتداء ويل بعيد وهو ان يقال
 تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق
 اللفظ اليه ولادلاله القرينة عليه مع انه لا متكلمة بين مفرديه الجملتين
 على وجه الجز العطف بالواو **قوله** وليس هذا مختصا بما بعد القول
 حتى يتوهم انه الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو
 انه اذا كانا الجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع في قوله
 وهو مشترك في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يرد به
 حس قولنا زيد ابوه عالم وما اجد له فانه جملة لانشاء التبع عطف على
 ابوه عالم وهو خبرية **قوله** ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من

فان كان المحكي مع قوله حسبنا الله

ان الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من
 القول المحكي فيكون من قوله الواو معطوفاً مما قبله بتقدير مبتدأ اما مؤخرنا
 سب المعطوف عليه فان حسبنا خبروا الله مبتدأ لان الحسب عنى المحب
 وازدافه الى ضمير المتكلم لفظية ولا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين
 يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلاغة بقريته ذكره في المعطوف
 عليه ويحذف في الاستعمال وانفكاكاً واما مقدما ودرعاية لقرب المرجع
 مع مسبقه وما ذكرنا ان دفع ماله الفضل المحسنة ان تقدير المبتدأ مقدما
 ويل بعيد مشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخر او على هذا يكون من قبيل عطف
 الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فيليس
 ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله
 اذ لم يذكر فيه ليم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا
 اذا لم يكن قريب المرجع داعيا الى تقدير مقدما كان تقديره في المعطوف
 عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاويل
 خيرا لا يكون عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان المخصوص
 المقدر مبتدأ وهذا التقدير قطعية دلالة **قوله** ويجوز عطفه اه
 يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو
 خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لا ترجح
 يكون خبرا على المفرد والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان
 لها محل من الاعراب على ما ترجم في حاشية على شرح التلخيص لان عطف
 الانشاء على الاخبار هذا مبدئ لم كون الواو من الحكاية لا يدل على جواز
 المذكور قطعاً لجواز ان يكون قالوا مقدما في المعطوف بقريته ذكره

الذهن ص

في المعطوف عليه فيكون مطلقا لجملة الفعلية الجزئية فنقل عنه ان تقدير التبع
 يبطل اصل الاستدلال واما عطف على الجزئية المقدمه فانه يبطل الطريق المذكور
 انتهى لانه على الاول لا يكون عطف الاشارة على الاخبار فيما لم يحل منه الاعراب وعلى
 الثاني لا يكون الوهم الكمايه واعلم ان ما اورده المحقق انما يرد لو كان معنى قول
 قطعاً بقتين اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاماً
 فالانه لا يمكن للمفسر ان يعرف هذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
 لا اعتراضه موقف جرياً في حسي ونعم الوكيل **قوله** الحكم معاً ثلثة اذ يعنى
 قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخارجية ايجابية كانت او سلبية وهذا
 المعنى عرف وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة
 اوليت بواقعة يعنى ادراكها بطريق الادعاء والقبول وهذا مصطلح المذاهب
 المنطقيين واعلم انه قد حققنا ان الواقع بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه
 او الالاقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الاحتياج والسبب انه
 قد يتصور بهذه النسبة في نفس ذاته غير اعتبار حصولها ولا حصولها
 في نفس الامر بل باعتبار انها تتعلق بين الطرفين فنقل الثبوت او الانتفاء
 وتسمى حكمية مورد الاحتياج والتبوين نسبة ثبوتية ايضاً نسبة
 القام الى الخاصص اعني المشبوت لانه المقول او لا وقد تسمى سلبية ايضاً
 اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس
 الامر فان رد فهو الثبات وان ازعن لحصولها او لا حصولها فهو التصديق
 المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
 بها علوم ثلثة اثنان متصوران احدهما لا يحتمل النقص والثاني يحتمل
 والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امراً بقاء للوقوع واللا

في المعطوف عليه

والالاقوع كما فهم المحقق المدقق حيث قال الوقوع معنى آخر للحكم وان موقعه
 نسبة امر آخر فنقلوا امر بآخر وقوعاً كان اولاً وقوعاً كان الايجاب
 والتبعية بمعنى الوقوع والالاقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الاحتياج
 او مورد التبعية ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليت بواقعة
 بكلاً الاطلاقين اثنان في شرح التبع وان معنى قوله ادراك وقوة النسبة
 اولاً وقوعاً ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة
 قعة في ذاته ان ذكر السيد الشريف مع انه يجوز ان تفهم الحكم فقط وان
 يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بيان على ان ادعاء ان النسبة ليست بواقعة
 ادعاء بان النسبة التبعية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف بادراك الوقوع
 او الالاقوع معاً فيما ذكره المحقق المدقق انه ان يكون الحكم بمعنى ادراك وقوة
 النسبة اولاً وقوعاً يشترط ان المراد بالنسبة الثبوتية التي يريد عليها
 الاحتياج والتبعية لان النسبة القامة الجزئية لان الحكم على تقدير كونها ثامة
 هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً او سلباً بل ادراك نفسها على وجه الا
 دعاء كذا ليس بشئ كما لا يخفى على ائمة قد عرفنا ان ليس لنا نسبة سوى
 الوقوع والالاقوع وهي النسبة القامة الجزئية واما النسبة الثبوتية
 المغايرة لها فالاشتراك والالاقوع اذ ياد اجزاء القضية وتصور ان التصديق
 يقع على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء
 والتحسين وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في التفريق
 الكلام نحو الغير وباضافة على الله فخرج خطاب من سوء والمراد به ههنا
 اما الكلام التلويح لان اللفظ ليس بحكم بل هو دال على مرجع السيد السيد
 قد سر في حواشي عضدي سواء في الخطا بما يقع به الخطاب اي

بالتصديق

ليس

قد

بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم بتلك الخطابات
 من حيث تعلقها بالاعتقاد ويختص علم التوحيد والصدق فان في التسمية
 معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة
 الأولى كون تلك الأحكام معلومة كما هو الظاهر في بقول الفهم
 لا كونها بعضا من معلوما والآلة يطابق قولنا ما انما لا يستفاد الآلة
 جرة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الأحكام الآلية فانه يصير
 معناه ان تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة الآلة جرة ولم يسبق الفهم
 عند ذكر الأحكام الى غير ما خصت ذلك الاسم بمعلوما تلك الأحكام
 بعض منها ولا يخفى ذلك واذ كان المتعلق في القرينة من قبيل
 تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز
 ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلومة فيصير المعنى
 والعلم المتعلق بمعلوما تلك الخطابات بعض من يسمى علم
 التوحيد فلا يلزم حصر تلك الخطابات على ان بيها التوحيد
 ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله
 واجبة ومعرفة الله تكا واجبة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية
 السخاوة **قوله** واستدلوا بقيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف
 الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدلال
 فيجعل على تعريفه الأول اي لفظ الأحكام اعني الاضافة الى الله ويعا الخط
 الشرعية او يضاف في الثانية اي لفظ الشرعية تأكيد لا يصرح بما علم
 ضمنا اذ يجعل التعريف تعريفيا للحكم على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف
 الاحكام المطلق **قوله** فالمراد يعني اذا كان اداة المعنى الثالث تعسفا

فالمراد

فالمراد اما المعنى الأول اعني النسبة القائمة الخيرية وتوحيده ظاهرة
 اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصدق على كل واحد من المعاني
 الثلاثة للعلم اعني التصديقا بالمسائل ونفس المسائل والمملكة الحاصلة
 صلة عنها بلا تكلف فلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم
 بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء والنسبة جزءا للمسئلة
 وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يلائم
 فيه التوجيهات الثلاثة بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله
 فيما سيجي وسما اما بعيد معرفة الأحكام اه فان المراد بالحكم هناك
 هو الاول قطعاً ولا فائدة لافادة معرفة التصديق **قوله** والثاني يعني
 ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فيجب ان يجعل العلم
 في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع اه والعلم المتعلق بالثاني
 لثانية اه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات الله
 المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات
 ذوات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فيكون المتعلق تعلق
 المعلوم بالعلم اذ يجعل العلم عبارة عن المملكة فانه يطلق العلم على
 المملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى المملكة الحاصلة من تلك الادراكات
 كات اه وحي يكون المتعلق تعلق المسبب بالسبب اذ المملكة انما تحصل
 بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلم عبارة عن المسائل
 او المملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق
 الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديق الشرعية

العملية بمعنى . تألف منها يسمى علم الشريعة ومجموع التصديقات
 المتعلقة ^{بها} بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد والتوحيد
 العلمانياً ^{بها} عن التصديقات على مذهب الأمام فيكون المعنى التصديقات
 المتعلقة بالأحكام العملية تعلق الكل بالجزء ويسمى علم الشريعة
 والتصديقات المتعلقة بالأحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
 والصدق وهذا حاصل ما نقل عنه وجه العمل هو عدم التكلف في
 التعلق إذ لا يخفى أن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هو متألف
 منه أعني التصديقات المخصوصة من جعل التصديق على مذهب الأمام
 متعلقاً بالحكم الذي هو غير جزء منه تكلف **قوله** وعلى التقديرين أي
 سواء كان المعنى أو الثاني معنى الشريعة مأخوذة من الشرع بالأحكام بخالف
 القطعية بالنسبة إلى فهم الأخذ بما لا يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك
 لولا خطاب الشارع والالزام خروج أكثر المالكات الكلاسية عن المقام
 لأن وجوده علم وتوحيد غير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب
 اخذها أيضاً من ليصلح للاعتقاد أو يكسر فعارض الوهم العقل فيوقعه في
 الملكة كالأن للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوهم المفيد بحق اليقين
 فإنه لا دخل للوهم فيه **قوله** وإن أريد مطلق التعلق أه أي أن أريد به قول الله
 منسباً إلى آخر على أي وجه كانت فالأمر في صحة معنى التعلق في كلا المو
 ضعين ظاهر إذ لا حاجة إلى التأويل في قوله الاعتقاد وما قول النفا
 المستثنى من أنه على تقدير أن يكون المراد بالحكم إدراك النسبة يجب تأويل
 الاعتقاد بالمعتقدات وإن أريد مطلق التعلق إذ لا معنى لتعلق الإدراك
 بالاعتقاد الذي هو الإدراك فليس شئاً إذا لشد في صحة قولنا

الأدراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد
 والصدق فإنه غاية العلوم الغير التي قصورها نفساً كما حققه في حاشية
 المطالع **قوله** وإنما يعتبر التعلق أه يعني إذا أريد مطلق التعلق فكما أنها
 يتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضاً لكونه معروضاً أيضاً
 فلم يعتبر بالنسبة إلى فعل العمل إلا الإشارة إلى نكته وهي أن تعلقها بالعمل
 من حيث الكيفية فإن الأحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف
 من حيث الوجوب والسبب ونحوهما بخلاف أكثر الأحكام الثانية أعني
 ما يتعلق بالاعتقاد فإن تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية و
 إنما قال عامة الأحكام لأن بعض الأحكام متعلقة بالاعتقاد مثل معرفة
 الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيلحق متعلقاً
 بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني أن أريد مطلق
 التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإن كلفه كذا الثاني أو
 إذ فيه إشارة إلى نكته وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
 وعبارة هذا الكتاب أول من عبارة استرعى عما ينبغي أن يعلم أن المراد
 بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الثانية للعلم لا تصحح أو لا يتأثر على
 الوجه المشرع ولا لم يصح قوله وتعلق الأحكام الثانية إلى آخر لأنها
 أيضاً متعلقة بتصحيح الاعتقاد أو لا يتأثر على الوجه المشرع وليس
 معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية أن تعلقها به من حيث أنه
 متقيد بهذه الحثية ومقتصر على مكانة قولهم الأنت موضوع للطلب
 من حيث الصحة والمرض حتى يرد أنه يلزم أن لا يلقى الكيفية عبارة
 من الأحوال النسبية في الفقه بل قيد الموضوع ولمن لم يل معناه

بكيفية

ان تعلقها به من حيث انها ثبت لها الكيفية وانه من عوارضه لا من
 حيث ذاته ولانه جهة اخرى فتدبر **قول** وان اريد به اه اي وان اريد بالتعلق
 التعلق المخصوص وهو تعلق الأُسْناء بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس
 النسبة فمع تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق
 التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمع تعلقه
 بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المشبهة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق
 بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق
 بالاُعتقاد اذا اُعتق ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاُ
 عتقا المعتقدات اي ما يتعلق بالاُعتقاد في الجملة سواء كان بالذات
 كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما
 بواسطة النسبة كما بين في محله فالمراد ما ذكر المحقق المدقق من ان
 تعلق النسبة بالمعتقد مع تعلق الأُسْناء بطرفه ممنوع لان المعتقد
 هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
 ولا احدهما بذاته النسبة كما لا يخفى **قول** فيه اشارة الى ان كان المراد
 تعلق الأُسْناء بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فالأمر من ذكرهما
 لكن باعتبار تعلقه بالكيفية المضاف الى العمل اشارة الى نكتته وهو ان
 موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الأُسْناء والتصديق بكيفية
 العمل كونها مستند او مثبتا والعمل مستند اليه ومثبتا له بناء على
 انه انما اذا جرد عنه الحكم لم يبق بالنسبة التقييدية اضافة الى المحكوم عليه
 كما قالوا في قولنا زيد ابوه قائم الاب فتعلق الكيفية بمحمول على العمل
 في الفقه وهو من العوارض الذاتية له فيكون موضوعه محال اذا لمع لمع

العلم لا ما يثبت فيه من عوارضه الذاتية اي ثبت له فيه ويجعل **قول** وليس
 موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا
 باعتبار نوعه ولا باعتبار عارضه الذاتية اذ ليس الوقت شيئا منها والا
 يرد ما ذكره الفاضل المحقق من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة
 فيلزم من عدم كون موضوع العمل لا باعتبار عدم كونه موضوع العلم
 لان معنى قوله ليس موضوع العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك
 الوجوه على ما بين في موضعه **قول** كما ان قولهم النسبة اه قال الفاضل
 المحقق النيت فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل
 اقول المراد بالعمل عمل الجوارح ولا يلزم ان يندرج الأعتقاد فيه فيبقى
 بعض مسائل الكلام وهو بحيث فيه من كيفية الأعتقاد مثل قوله في
 الله تعالى واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك في لا تنكح في احتياجه
 الى التأويل **قول** ثم ينبغي جواب عن قوله ولانهم عدواه يعني ينبغي
 ان يكون موضوع الفرائض قسم التركة بين الورثة اذ المعنى في قوله
 قسمنا بين الورثة والقسم من افعال الجوارح فيكون موضوعه
 العمل ايضا **قول** بالجملة اه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا
 الى فعل المتكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها الى مسئلة المجنون
 والصبي فانه راجع الى فعل الولي **قول** هذا انه قيل القطف على مع
 عاملين على من ذهب منه يجوز مطلقا اي لا يشترط ان يكون المولى الاول
 مجرورا اذا المجرور ليس بمقدم لافى المعطوف عليه ولا في المعطوف
 فان المعطوف والمعطوف عليه جميعا الى المجرور فمعنى قوله

وبالثانية الى اخره العبادة وقعت عند المحشة بدون المجازة حتى تكون من قبيل
 العطف على معمول عامين مختلفين ويجوز ان يكون لفظ العلم منوعا خبر
 مبتدأ محذوف اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفاء او منصوبا تقدير
 الفعل اي والفعل يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفاء فيكون عطف
 الجملة على الجملة **قوله** الأحكام الشرعية النظرية اي ما يكون المقصود
 منه النظرية والاعتقادية وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل
قوله لان حجة الأجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام
 اورد فيه بطريق القدايفة وتكميل الصناعة ولا يخفى الأجماع **قوله** من
 موقوفات اصول الفقه والحجة عرض فلا يثبت له في الأصول فعمل هذه
 المسئلة من قبيل الصناعة لا معنى له فلها اعتراض المحشة عن هذا الجواب
 الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الأصوليين اي اصول الدين وهو
 الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لالتزامه حيث انها يتعلق
 بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها
 استنباط الأحكام مسئلة اصول الفقه موضوع الأدلة الأربعة من
 حيث استنباط الأحكام منها **قوله** ويشير الى غيره اي يشير باضافة
 الاستشهاد الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليست في تلك المرتبة
 من الشهرة وهذه ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات
 كالموجود مطلقا او ذات الذات او ذات المخلوقات او المعلوم من
 حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث
 الأمور العامة والأعمال من الجواهر من الكلام وليست في الشهرة
 بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوع ذات الله

تلك فالوجه في صفة تلك الإشارة ان الصفة المطلقة اي غير المقيدة
 بقيد عندهم مع الصفة الذاتية الوجودية ولذا اراد لفظ ولم يتفقوا
 بعلم الصفا مع ان التوحيد ايضا من الصفا بمباحث غير الصفا
 الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفة السلبية والعقلية **قوله** لا
 ليست بمثابة تلك في الشهرة **قوله** ولذا اه ولاجل ان المراد من الصفة
 المطلقة الذاتية الوجودية لم يعدوا مباحث الأحوال اي بصفة السلبية
 مثل ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جسم والأفعال وهي مباحث
 الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفا بل جعلوا الكل
 منها مباحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الأحوال
 راجعة الى الصفا الغير الوجودية والأفعال الى الصفا الوجودية
 الغير الذاتية والنبوة بمعنى الأنبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعان
 الى صفة الفعل كذا نقل عنه **قوله** على ان اه الى عن قوله فلان الصفة
 المطلقة اه على ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغير
 فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية الفعل لان مرجعها الى ان
 نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى
 لارجاعه الى صفة من صفته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان أفعال
 العباد فعل الله تعالى حقيقة والحال انها مقاصد علم الكلام اذ صرح
 الشافعي في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفاء
 والأفعال والنبوة والامامة فيصير ان مباحث التوحيد والصفاء اشهر
 المباحث لان بحث الامامة ليس مشهورا منها فاندفع ما قاله المحقق
 المحمد قزويني ان يكون الامامة من الفقرات لا يدخل في اثبات كون

الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فالأمر في الجملة علاوة
ههنا لا ليس علاوة بالنظر إلى قوله وان يرجع الكل إلى صفة ما قد يكون
علاوة لاثبات كونه الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان
مباحث الأئمة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده على تقدير
جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من
مقاصده لدفع مرافق اهل السوء والباطلين في نقض عقايد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تقييد موضوعه فلم يتم كونها
من مسائل في الحقيقة لعدم تعلقها بالأخبار قال في شرح المقاصد
اذ لا نزاع ان مباني الأئمة بعلم الفروع يقولون جوعها إلى ان القيام بأ
الأئمة ونصب الأئمة الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفاية
اذ هي امور ممكنة بتعلقها بمصالح دينية او دنيوية لا ينتظم
الامور الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان
يقصد حصولها من كل واحد ولا خفا في ان ذلك من الاحكام العملية
ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الأئمة اعتقادات فاسدة و
اختلافات باردة فيما من الروافض والخوارج ومالت كل منة إلى
نقيض فكان نقضهم في دفع كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس بالبحث
عن احوالهم وافتقارهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا ككتاب بابوا بالكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم
بالهش عن احوال الصانع والنبوة والأئمة والمعاد وما يتصل على
قانون الاسلام انتهى كالامه فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة

والدرج بالنظر إلى الظاهر كونها من المقاصد فدفع ما قاله المحتج المدقق
ان بين كون الأئمة مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهاء لا غير عندنا
كما يدل عليه المحرر المستفاد من انما وقوله ولا عند بعض الشيعة منافات
اذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكن جعلت من
مقاصد علم الكلام لما ذكرنا **قوله** الا عندنا بعض الشيعة اه فان مرادها
عندهم في نصب الأئمة المتصف بالصفات المخصوصة واجبة على الله
تعالى فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالأعتقاد **قوله** لا في علمها الفقهاء
والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابوجه من التابعين كما يشعر
من عبارة الفتاوى الساجدة والافتقار من الفقه الاكبر في الكلام
قوله لما اهلوا اه لانهم لو اضعفون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد
المؤمنين فلو كان للتدوين الاحكام الشرعية شرف او عاقبة حميدة
لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الارشاد يحصل في ذلك التمايز والتدوين لقلة الوقائع والا
ختلاف **قوله** مع ما عطف عليه وهو قرب العهد ولقلة الوقائع اه **قوله**
للأهتتم اي للأهتتم لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل
ومثل ورود الحكم ابتداء من الأمانة لا ينصرف إليه الشبهة من اول الأمر
بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولاً فانه ينصرف إليه الشبهة اول الأمر ومثل ان
الفرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل انزاله فيهم
كونه كودعوى بالدليل **قوله** لا ما يتوهم اه اشارة إلى ان الاختصاص
اضاف بالنظر إلى ما يتوهم لاحقيقه بمعنى انه ليس لعدم التدوين ما يتوهم
وجه سوى ما ذكرنا صلاً **قوله** مع انه من التابعين في ان ما ذكره شيخنا

من يتفرع على ما قال في التقريب في تفسير رواية الأكا بر عن الأصغر أو تابعي
عن تابعي كره في الأنفا عن مالك رحمه **قوله** الفقه نفس معرفة الأحكام
حيث عرفوا بأن العلم بالأحكام الشرعية العملية عنه أدلتها التفصيلية
وقال أبو جعفر الفقه معرفة النفس ماله وما عليه **قوله** المعروف ههنا
المسأل يعني أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسأل وقد يطلق على
نقل المسأل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسأل والمعروف ههنا في عبارة الشافعي هو علم الفقه بمعنى نقل المسأل
فالمعنى وسما المسأل المدة التي تفيد العلم بالأحكام العملية عن
أدلتها بالفقه وإنما قيد المسأل بالمدة لأنه المفيد للعلم بالأحكام
عنه الأدلة التفصيلية لا المسأل نفسه ومفنى إفادتها العلم المذكور
أن من طالع تلك المسأل ووقف على دلالتها حصل له معرفة أحكام
تلك المسأل عنه دلالتها وهذا قدر كاف بصحة الإفادة كما يقال
خير الرسل يفيد العلم المستدل به يعني أن من طالع خبر الرسول مع
دليل صدقه وهو أن هذا خبر الرسول ثبت صدقه بالعجزات وكل
خبر شانه كذلك فهو صادق حصول العلم بحكم ذلك الخبر علما مستدلا ليا
نقل عنه في إيراد الأحكام المفصلة الأولى من المعاني الثلاثة يعني أن النسبة
الخبرية إما عدم إرادة أدراك النسبة إذ هو عبارة عن التصديق
وقد عرفنا انقائه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وإما عدم إرادة خطاب
الله المتعلق بأفعال المكلفين بالأقتضاء والتخيير فلا استدراك
قيد العملية لكنه على تقدير الأول لا بد من قيد شرعية يخرج معرفة الأحكام
العملية الغير الشرعية عنه أدلتها كما سأل الحكمية العملية **التميز**

العلم إلا أن يراد بالأدلة الأدلة التسمية **قوله** ولك أن تقول اه أو كراه
تقوله في الجواب عن الشافعي المذكور أن المراد بما في قوله بالقيد معرفة الأحكام
الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجبة لأنها الفقه والمراد بالأحكام
الأحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على
زيد بقرينة إضافة المعرفة إليها فإن المعرفة تستعمل في الجزئية
فالمعنى هو العلم بالأحكام الكلية المفيدة للعلم بالأحكام الجزئية بال
لفقه ولا خفاء صحة ومطابقة لما هو المشهور وقال المحقق وهذا
التوجيه وإن كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد
من قوله ومعرفة الحق الأدلة أجمالا كما لا يخفى أقوله وسما في ذلك ما
يدفعه في بيان ذلك القول فلا تذكره بقى في بحث وهو أن المأخوذ من الأدلة
التفصيلية هي الأحكام الكلية لا الجزئية قال المحقق المدقق ويمكن دفعه
باعتبار أن الأحكام الكلية إذا كانت مأخوذة منها تكون جزئية تلك
الأحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بأنه يمكن أن يكون قوله
أدلتها حكاية ضمير يفيد فالمعنى هو سوا العلم بالأحكام الكلية المفيدة
لمعرفة أحكام الجزئية حال كون تلك الأحكام الكلية المؤخوذة عنه أدلتها
التفصيلية فيها فلما اشكال في شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف
عنه الفد لكن أي فائدة في اعتبار إفادة تلك الأحكام الكلية للأحكام
الجزئية في التعريف **قوله** وقد يقال التقاير لا اعتبارى كاف بأن يقال
العلم بالمعنى المذكور تعلقا بتعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم وصيرورة
آلة للملاحظة وماله إفادة الاعتبار الأول للاعتبار الثاني فإن قيل العلم
بسبب المعلوماتية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فأنه من حيث

فيه يفيد نفق من حيث انه يخرج به عن محله عن القوة الى الفعل ويليق
 به ومحصله افادة قيامه به لم يوجب عن القوة الى الفعل مع اليقظة قال
 المحقق المدقق ذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس
 الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفيدة انتهى كلامه
 وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم بالتصديق مع
 قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يتوقف على ما وايضا
 لا مع لا فادتها مع قطع النظر عن حصولها منها حصولها فيها ثم
 لا يخفى **قوله** ان اعتبار التغير الاعتباري كالحال لا يليق بمقام التوفيق
 نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
 والمفاد هو علم كل واحدة من تلك الاحكام والفرق بينهما ما اذا في تغير الحال
 والجو بالذات ومع الافادة استلزام معلومية الجو انتهى كلامه
 وفيه ما في التوضيح **قوله** واما جعل المرفاه اي جعل المرفوف بقوله
 ما يفيد معرفة الاحكام الاحكام ملكة استنباط المسئلة ادلتها
 هو استحضارها بالاجتهاد كجديد فان العلم كما يطلق على المسئلة
 والتصديق بها كذا كذا يطلق على الملكة فسمى ياياه قوله تدوين العلمين
 وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة
 عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما
 الجواب الثاني فيلایه السبب لان تدوين العلوم بعد تدوينها للعلم
 عرفا يقال كتب علم فتكون فالان وسمعة واما تدوين الملكة فسمى
 ياياه الذوق السليم ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويخبر
 في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضيه ان يكون العلم عبارة

عن نفس

عن نفس الاصول والقواعد فاندفع ما قاله الفضل الجلي انه يجوز ان بعد تدوين
 المعلومات التي يحصل بها رتبة علوم الملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين
 المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد قوله يقال كتب علم فالان وسمعة
 انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم **قوله** لكن يريد على اول الوجوه
 لزوم ففاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد ان طالع المسئلة مع
 الدلائل يحصل العلم بأحكام تلك المسئلة ادلتها فيكون فقيها مع ان
 الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد فان في شرح المختصر العضد ورد
 على احد الفقه ان كان المراد بالأحكام لم يطرد يلزم دخول المقلد اذا عرف
 بعض الأحكام عن الأدلة التفصيلية بالاكتمال لا لانا لانزيم به العالم
 بل انه لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك في العلم ببعض
 الأحكام عن الأدلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحققين
 في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يتوقف علمه فقها انتهى كلامه
 مرها فاندفع ما قاله الفضل المحقق بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول الوجوه
 هو المثل المدلوله المفيدة لمعرفة الأحكام عن ادلتها التفصيلية واما
 المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفيدة بالادلة فلا يلزم فقاهة المقلد
 على ان من طالع المسئلة المدلة التي ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون
 مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسئلة ووجه الدفع
 خط فان قيل هذا لا يرد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الثاني والثالث
 ايضا فانه المقلد اذا كان له علم بالأحكام الكلية المفيدة المعرفة للأحكام
 الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني اذا المعرفة نفس تلك
 الأحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الثالث يلزم ان يكون فقيها مع

٢١

مع أنه ليس بفقير إجماعاً لأن الفقيه مختص بالمجتهد عند جميع المشروعة
قلت يندفع عنه ما يجعل المعرفة بمنع اليقين وجعل الأدلة بمنع الأمارات
اعني الأدلة الظنية فالمنع الفقه العلم بالأحكام الكلية المفيدة لليقين
بأحكام الجزئية أو بنفس تلك الأحكام عند الأدلة الظنية ولا شك
أن يحصل اليقين بالأحكام عند الأدلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد
في غيره وذلك لأن المجتهد إذا نظر في دليل ظني وحصل لظن حكم
يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكلما وجب العمل به عليه قطعاً يكون
معلوماً عنده قطعاً فإذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوماً عنده
قطعاً أمّا الأول فالأول فإلا نفعاً لا إجماعاً على أن الحكم المظنون الذي أدى
إليه ولو المجتهد يجب عليه العمل قطعاً وكذا الاختصاص في ذلك حتى صارت
متواترة المعنى وأما الثانية فالان وجوب العمل بطريق قطع فرع العلم
بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوماً له يجب العمل والحاصل أن الحكم
الظني من حيث استفادة من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والأدلة
يتابع عليه قطعاً أو صله إلى العلم بثبوت قطعاً فاندفع ما قيل الدليل
الموجب إذا كان ظنياً كيف يتو العلم الحاصل به يقيناً لأنه من حيث
استفادة من الدليل ظني وكونه يقيناً مستفادة من خارج فثبت
أن تحصيل اليقين من الأدلة الظنية خاص بالمجتهد لا نفعاً لا إجماعاً
بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فإنه لا يقتصر في العلم بوجوب
العمل في حقه بل انقضى على خلافه فلا يلزم كونه المقلد فقيهاً بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حصول المعرفة على اليقين والأدلة على الأمارات
لا يأتى في الجواب الأول إذ يصير المعنى وسما المثل المدلة المفيدة

لليقين بالأحكام عن الأدلة الظنية بالفقه ولا يخفى في عدم صحة لأن
مطالبة المثل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالأحكام عن الأمارات وأن
كان المطالع مجتهد لا يرى أنه لو أدى إليه في الزمان أن يخالف ما
أدى إليه فإنه لا يتم مطالع المسئلة التي أدى إليه أولاً مع دليل لا يفيد
له وجوب العمل به فلا يفيد لليقين بحكم بخلاف تصديق المجتهد بحكم
فإنه يفيد لليقين به عن أمارات ما دام ذلك التصديق باقياً وأما إذا
أدى إليه خلافه فلا يتبع ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من
قوله وأما على باقي الأجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمنع اليقين والأدلة
بمعنى الأمارات ويحصل اليقين من الأمارات أي من شأن المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا يأتى في الجواب الأول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرناه
وجه عدم تأتى هذا التوجيه في الجواب الأول اندفع ما قيل هذا الكلام
مبنى على عدم تقييد المثل باليقينية الحاصلة من الأمارات ولا
فلا شك ولا جواب كما لا يخفى لأن مطالعة المثل ليست مفيدة لليقين
بأحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد به هو تصديق الم
المجتهد بالحكم عن الدليل فإنه ما دام باقياً فاليقين باقياً وإذا زال
اليقين كما ذكرنا فتدبر فإنه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل إذا
أردت الاستفادة فاعليك حاشية السيد على شرح المختصر المضى ومنه
مبحث الأجرة وتقريره الفقه **قوله** غاية ما يقال أن الجواب عن الأثر
الآتى بقوله ولكن يراد به وحاصله أن لا تستلزم أن المقلد ليس بفقير
بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقير غير ممكن حصوله للمقلد ما دام
مقلداً **قوله** والتوفيق بين الإجماعين أي معنى أن بين الأمرين

تنافيا لان اجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد
 الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيه اذ لا معنى للفقيه
 الا العالم بالفقه والفقه هو العلم بالمدونة والاجماع على عدم تفريق
 هذه غير المجتهدين في فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق
 الا ان يجعل اللغة معينين احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم
 بالمسائل المدونة فبا اعتبار حصوله يكون فقيرا والثاني ما لا يمكن
 والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فبا اعتبار عدم حصوله
 للمقلد لا يكون فقيرا **قوله** بالاخذ الحشية اه فان قيد الحشية ما هو
 في تعريف الامور التي تختلف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يخفف عن اللفظ
 لوضوحه على ما مر من ان الشك في التوفيق في بحث الحقيقة والمجاز
قوله فانه بالحيث يقع علم جبرائيل والحق بالمسائل المكتسبة عن الدلائل
 المرتبة وحركة فكرية فان قيل لم يخرج بهذا القيد علم الله بالمسائل الفقهية
 قلت لا غير داخل لان المراد بالعلم العالم بالحق **قوله** للرسل علم اجتهاد
 هذا لا يحسن انما يريد على انه يميز بين اجتهاد الرسول في بعض الاحكام
 لكن فيه اختلاف القائلون بالاجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب
 عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فيجوز البعض
 حمل على الخطا والسرور ومنه اقرون قائلين بانهم معصون عن
 الخطا والسرور في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا
 فيجوز الخطا والسرور **قوله** تعريف الاحكام يقع ان المراد بالاحكام
 جميعا فالمنع كقول العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال
 بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض

لا يقال تقديم جبرائيل على الرسول لان العلم بالحق لا يقتضي
 شأنا يخرج عن اعتقاد اهل السنة واخبار طائفة
 الا عند ان لا يثبت علم الله بالحق افضل من العلم
 من اجل ان الله جعل الملكة افضل من العلم
 في محله من حيث لا يحيط به في علم جبرائيل ولا قدم
 الرسول ولا اختلاف في علم جبرائيل عن علم الرسول
 القائل بالخطا والسرور ولو حمل على التوفيق فلا يخار
 السبيل في الاجاز

الاحكام

الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يقع ان جميع الاحكام
 له حاصلا لانه الاشتغال فلا يريد ان العلم بجميع محال لان العلم لا يتزايد
 يوما فلو ما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل ما لا وثبت لا ادري في
 حقه حين سئل عن اربعين مسألة واجبة عن اربعة **قوله** فقيه مثل
 ما امره اي فقه هذا القول مثل ما مر في قول يفيد معرفة الاحكام العملية من
 الشك والجواب وتحرير السؤل والجواب موقوف على حل العبادة فاقول
 قول اجمالا لا يميز عن نسبة المعرفة الى الاحكام وحال عند اي معرفة الحق
 الادلة بطريق الاجمال اي على وجه كلي غير متعلق بدليل او حال عند الادلة
 اي معرفة الادلة حال كونها بجملة غير منسوبة بحكم حكم وعلى الاول المراد
 بالادلة التفصيلية بسطت بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن
 لتقييد المعرفة بقول اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة
 الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحكام حال عند
 ولوقوله حيث افادتها كما اظهر فالمنع كقول معرفة احوال الادلة بطريق
 الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه
 فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بالحق
 او زكوة وقوله افادتها للاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن
 لانه حيث افادتها للاحكام مثل العلم بكونها قديما او حديثا بسيطا او
 مركبا وكونها جملة كلية او فعلية او غير ذلك والمراد بمعرفة تلك احوال العلم
 بشيئها للادلة اما بنفسها كقولنا الكتاب يشيت الحكم واما بنوعها كقولنا
 الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العلم يفيد القطع او بنوع عرضها
 كقولنا القام الذي خضر من البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام

رحمة الله

التي بسطت

الكلية يستعمل اصول الفقه الاولية من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاصول
اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك الحكم اذا تقر هذا فاعلم انه اذا كان قوله
معرفة الحكم اذا تقر هذا فاعلم انه اذا كان الاحكام احكام احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك احوال لا ما يفيد
ها ويمكن الجواب بان المعروف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بعقبة التقيد
بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى كموال المسائل التي تفيد معرفة احوال
الادلة اجمالا باصول الفقه بلاشك في صحة فان من طالع مثل الامر للوجوب
والتميز للتحريم والعدم يفيد القطع في غير ذلك كحصول العلم باحوال الادلة الا
جمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد
العلم العلم باحوال الكلية للادلة اجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب و
بقوله احوال الادلة احوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوة
الوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوة الوجوب
او غير ذلك للوجوب لا اشتغال عليه بالمعنى كموال العلم باحوال الكلية
للادلة اجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بل هو
الاجمال في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون
قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التقدير الاعتباري كاف
وهو ظاهر ويمكن ان يراد بالملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة اجمالية
لكن التدوين والترتيب باجمالك ياتى عنه **قوله** وعليه فقول معرفة
العقائد يعني يرد عليه الاعتراضات بقوله ان الكلام هو نفس العقائد
ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية التقنية
لا ما يفيدها والجواب بان المعروف ههنا المسائل والمعنى المسائل المدللة

التي

التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها تسمى بالكلام ولا شك في صحة
فان من طالع المسائل الكلية ووقف على ادلتها حصل معرفة العقائد
الاسلامية عن ادلتها او يقال التقدير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال
الفاضل واما الجواب الثاني فلا يخفى ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها
شخصية لان موضوع ذات الله تعالى مثل الله عالم والله واحد وقديم محمد
بنى صادق وغير ذلك ولا يتصور منها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد
العلم بالعقائد والقواعد من مبدء العالم عالم واحد وقدير ويؤيد قول المصنف
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الخ العليم فالعلم بهذه القواعد الكلية
يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثل ان ذات تعالى اي الجزئية الحقيقة عام وواحد
وقادر ربنا على ان مبدءه واما قول محمد بن يحيى تأويله بانه الله تعالى ارسله
بالحوصلة بالمعجزات لما تقر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يخفى في المسئلة السمية
ككونه سميا واحدا ومتكلمي فانه ما وردت سمع الا في ذات والقول
بعد كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق التواتر في تعليقه على
الحاشية الشريفة على شرح المختصر الاصول في بحث تعريف احوال الفقه
ان مسائل الكلام ليس بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها
وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بعامة كل فيكون قضايا كلية
موضوعها منحصرة في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما نحن فيه لانه
لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها **قوله** عند الموافقة
ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعاً في علومهم
سواء المنطق كذا لنا علم نافع في علومنا سمينا كالكلام لا يخفى

ان ان اشترك في جبهة النفع وهو كما ان المنطق موث في علومهم
 كذلك الكلام موث لنا في الكلام في علومنا فما لا الوجهين واحد
 وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجبهة فهو لا يصير وجها تسمية
 بل هو يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما ينبغي فلذا اجمعهما الى واحد
 وجها واحدا ولقد احسن غاية الحس **قوله** باعتبار اه لا لولم يعتبر
 ايراة القوة للكلام لا يكون بازاء المنطق وجه موجب اذا اشترك في انهما
 تافعا وان كان نفع الكلام بطريق الرتبة ونفع المنطق بطريق الخدمة
 او في استمداد العلوم فالكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق با
 اعتبار ما يعرف به ليس مختصا بالكلام وذلك اقوى في النحو والصرف
 فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منه ايضا باعتبار ما يعرف به في
 فراه اوله بهذه التسمية **قوله** لضع اما قيد الاول يعني لولم يقيد الاول
 بقوله اول الضع اما قيد الاول في قول اول ما يجب اه اوضاع ذكر التخصيص
 في اشياء قول ثم خص به اه لانه ان كان بسبب اطلاق لفظ الكلام
 عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم او ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد
 الاطلاق بقوله اول فالانه يكون ذكر الكل من الامر في موقع فيصير المعنى
 اطلاق اسم الكل عليه ولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق
 غير ثانيا مع تخفيف وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
 بالكلام وغير الاما عليه فنقول ان ع ثم خص به على كانه جواب سؤال
 يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به ولا لابد من التخصيص
 مطلقا بان لا يستعمل غير اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق
 على غير اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم ان يتقل عنه هذا لتقليل المعنى

فكونه

الفعل

الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منقولة على قول اول لم يعتبر
 به يعني ان تقليل للفعل المستفاد من التفسير في الاطلاق بالاطلاق
 اول اول لم يقيد به اه والمحشى المتفق جعلها منقولة على قول اذا اشترك
 اه فقل اي فسر الاطلاق بالاطلاق اول اذا اشترك اه ثم اعترض عليه ولا يخفى
 ان بناء الفاسد على العكس **قوله** واما احتمالات تسمية الفيراه جواب
 سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا
 يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمالات التسمية
 غير الكلام بهذه الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال ان يسمى غير
 الكلام قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التفرقة بين ما شاع
 ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غير ما عزم ان لم يفرق
 في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير
 بهذا الوجه هو انما يصح لو قد راولا **قوله** وتسمية بالكلام لما وقع اه جواب
 سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين كلام المتقدمين والكلام المتأخرين
 ولم يذكر بعدهما مع انه الظاهر اجاب بقوله وتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله
 فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اول بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا كلامهم
 في ذلك التسمية **قوله** اي الواسطة بين الايمان والكفر اه هذا القول منزه
 بناء على جعل الاعمال الايقان بالواجبات وترك التسميات جزئ من حقيقة
 الايمان والكفر على التلخيص فتركب الكبيرة ليس بمؤنة لعدم جزئ اعني ترك
 المنهيات وليس بكفر لكونه مصدقا وتقرابا جاء به النبي فيكون الواسطة
 بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق **قوله** لا بين الجنة والنار وما وقع
 في كلام البعض غلطاً من غيرهم من عباراتهم من انهم يشنون الواسطة

الفعل

بين الجنة والنار ليس محالاً بل تركب الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكن
 محلة الجنة ولا كافراً ليكن محلة النار ريع ليس المراد بآثبات المعتدلة
 بين المنزلتين آثبات الوسطية بين الجنة والنار وليكن مقراً للفاسق كما هو
 الظاهر من العبارة لأن الفاسق عندهم مخلدان مات بلا نوبة كما هو مشهور
 من مذهبهم فممن لا يشتت تركب الكبيرة مقراً ليكن ووسطية بين الجنة
 والنار فاندفع ما قاله الفضل المحشي أن تكون الفاسق مخلداً عندهم لأنها
 أن يقولوا بالوسطية بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق
 إذا الفاسق كذلك يخالف في الفاسق ولا حتى يحكم بما لا ينفع المقصود
 المحشي ليس مستلماً على أنه لا يمكن القول بالوسطية بلا دفع ما يتوهم
 ذلك البعض تأمل **قوله** وقالوا لفظه الواو والياء والواو والياء ان بعض
 السلف أيضاً يقولون بشبوت الوسطية بين الجنة والنار لآثباتهم
 الأعراف فلا وجه لتخصيص أصل ابن عطاء بهذا الأثبات وجعله سبباً
 للاعتزال **قوله** لكن ما لهم إلى الجنة قال القاضى في تفسير قوله تعالى على
 الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم أي رجالاً من المومنين قصوراً في العمل
 فيجمعون بين الجنة والنار حتى يقضى الله بينهم بمشأ **قوله** زمانه
 فترة من الرسل أي زماناً لفقد النبوة وعدم وصول دعوة اليهم
 معذورت لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقال المعتزلة أنهم
 معذون بترك الواجب لأن العقل كاف في معرفة حسن الأشياء وقبحها
 ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً **قوله** الكافر ينظر
 إلى الكافر المجاهد حاصله أن الحسن لما يثبت الوسطية بين الأيمان والكلوب
 الكفر وهو الكفر بطريق الجبر والمقتضى لا يشبوت الوسطية بين الأيمان

ومطلوب

ومطلوب الكفر فيكون اعتزاله عند مذهب لأنه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لأن
 الفاسق عندهم منافق داخل في الكفر لأن النفاق نوع من الكفر فانه قيل لم
 لم يجعل قول المعتزلة على ما قاله الحسن بأن يكون المراد بقوله تركب الكبيرة
 ليس بكافراً ليس بكافراً ههنا قلت هو منافق لا يلد له إلا في الآثبات
 حيث قالوا أن أهل الجنة في السما وأهل الكبار على قولهم فالحجورج هو
 كافرين والمرجبة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذ المعتزلة
 وهو الفسق وتركبوا المختلف فيه فان الحقيقة أثبات أمر مغاير للأيمان
 والكفر والنفاق ونقل عنه بعض المتأخرين من المعتزلة أن لا تنفع الأيمان
 بغير التصديق واجراً للأحكام على الفاسق بل معنى الاستحقاق غاية المدح
 وهو الذي يسمى بالإيمان الكامل وينفونه عن الفاسق في لا يكون ووسطية
 بين الأيمان المطلق والكفر بل بين نوع الأيمان والكفر وكان هذا رجوعاً
 منه عن مذهبهم وأعرض عنه قيل يمكن حمل قوله الحسن أنه ليس بمؤمن ولا كافراً
 بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالأيمان بل هو منافق في الأعمال فلا إيمان
 المنفي هو الأيمان الكامل الذي عد العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين
 أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه قال أقدم
 الشخص على المعصية المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى
 تصديقه بما جاء به النعم فأن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الحجر
 حياة لا يدخل فيه فيزفان من ادخل فيها علم أنه كاذب لا يعتقد فأن
 هذا الدليل يدل على أنه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن
 عن هذا المذهب يعني إضافة الدلالة كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام
 وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب

على ما نقله من البداية قوله ينادي
 كونها داراً ثواباً عن عاصيكم

وهو ينفذ تحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما **قوله** ولو سلموا لانه ان منع
 كونهما دار ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يتوب وتغيب فهو بالنسبة
 الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتيب الثواب
 والعقاب على الاعمال على سبيل الجواب اما عندنا فهو ترتيب عادي فيجوز
 ان يتأب بالطاعة وان يعاقب بالمعصية على ما يبيح تفصيله **قوله**
 فالله يقول ادخلوه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصفات
قوله ونسب الدخول الى النفس اي الى الصغائر والاعمال الصالحة **قوله** ونسب الدخول الى النفس
 بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله **قوله** وفرض عليه فدخلت اي دخولها
 قبالة ما يستحقها لان الكلام فيها ونسبها على الكفر والعصيان والذات
 الى نفس كذا الصغائر دخلت دخول الاختيار **قوله** ذهب معتزلة بصرى
 المومنة هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اهل على نفس المسافة في احوال
 قول فبهت الجاهل اذ يكفيه ان يتقيا ان المناسبات بحق الكافر المعذب ان لا
 يخلقوا ويكتب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغائر وغيره وحاصل
 الدفع ان مقال الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكانه على مذهب
 ومنه غير ذلك ولا يخفى انما يتم مادة الصغائر والعاصي وانما ذكر مادة المطيع
 فهو رخصا العنا وطلب النبي **قوله** تركه بخلا وسفه لانه ان علم الله بما هو
 انفع للعبيد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفرا يجب تنزيه
 الله تعالى عنه ما كذا نقل وفيه تامل والا لانه ان يقال تركه بخلا او جهلا **قوله**
 فواجب الاخر او واجب الجاهل على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم بنفسه
 في دينه **قوله** فليزعم ما لزمه او لزمه امر عظيم لا يمكن اذ يعتبر عنه معنى
 وهو استحقاق في مادة البيا لان الواجب على الله على حسب علمه في حق

ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله قال العلامة الاسفراخ في دفع
 الالتزام الاشعري عن الجاهل بان لا يقول الاصل واجب على الله ان لا يوجب
 تركه حفظا له في آخره بالنسبة على شخص اخر فلهذا كان اشارة الى
 الكافر موجبة ككفر ابويه واخيه كما لا يخفى على موه فكان الاصل لهم صيانة
 فلما حفظ هذا الاصل وجب فورا الاصل له ولله في نفسه صيانة كان الاصل
 لهم اتحادا في رعاية الاصل لكثيرين فان الاصل اقول هذا الجواب غير تام على
 مذهبنا وهو يقول الجواب اعطاه ما به الاصل للعبد هو الله تعالى فتركوا الاصل في
 حق الجاهل اصله شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب
 اذا كان المراد بالاصل في الاصل الحكمة لان الحكمة تقتضي ان تركه الخير الكثير للشر
 القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجاهل لا يقول بان الله ايضا الانفع
 واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكره الجواب عن اللطف والتمكن والقدرة عليه
 كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاقل ولا يخفى
 او جواب اللطف على الله عند المعتزلة امر سوى وجوب الاصل فكان المجيب خلط
 احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاجبو عليه تعالى بان اصلهم امورا على
 الاول اللطف وفسره بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عنه
 المعصية كبفحة الانبياء واكثر الثواب على الطاعة والثالث العقاب على
 المعصية والرابع الاصل **قوله** وبعضهم يقول ان بعض معتزلة بصرى لم يعتبر جاني
 علم الله بل قالوا يجب على الله ان يعرفه للثواب والدخول على المعتزلة وان
 علم انه يكفر عنكونه حكما فلا يلزم عليهم منه ما لان ما به الواجب على الله تعالى
 هو تفرقة الثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما يحصل بالتفريق
 ولا من القدرة الله تعالى في علمه ما قالوا الكفر يلزمهم ترك الواجب فيمزمات

صغير العلم التكليف في حقه فان قيل يريد عليهم من ما كافر اوله يصير اليه
وعوة بنوهم فقط فان ترك في حقه ما هو الواجب عليه قلنا تفرغ القلوب
عندهم ليس بوقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
تعالى وحسن الخلق وفجرها ومدار التكليف عليه وبعثت الأنبياء لطف يقرب
العبد الى الطاعة نعم يريد عليهم من مات مجنون **قوله** بمعنى الا وفق يعني ما
تقتضيه حكمة الأثرية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقيام تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او في كذا ما اوله يكن في لا يريد عليهم
شيء مما ذكر كما لا يخفى **قوله** اي منصور الماتريدى هو تلميذ ابن نصر العياض
تلميذ ابن بك الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني صاحب الأمان الأعظم
ابن حنيفة الكوفي في شرح المقاصد كمسئلة التكوين وغيرها
من مسئلة الأستثنا في الأيمان ومسئلة ايمان المقلد على ما يبيح **قوله** الظاهر
ان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب
لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع
المثل التي تصح ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان قوله على هذا التقدير
ان يكون خلافا لوقطائية ايضه مقول القول فيكون هو ايضه مقصودا
بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والا لزم ليس سبب المعرفة عند اهل الحق
ياي عنه لان قوله خلافا لوقطائية لم يصح ان يكون مقول القول لانه حال
عنه مقول القول اي قال اهل الحق حقايق الأشياء ثابتة والعام بها مستحقق
حال كونه هذا القول مخالفا لوقطائية وكذلك قوله والا لزم المسئلة بالفاء
او جملة السمية وقعت حالا اي قال اهل الحق وسبب العلم منحصرة في اثنتي
الحواس والعقل والجزء الثاني والحق ان ليس الا لزم من سبب المعرفة

عندهم

عندهم فلا يكون من قول القائلين بل قيدا لقوله فلا يلزم شيء مما ذكره الغاضل الى
اجابة عن الاباءة يجوز ان يكون عادة لفظ عند اهل الحق في قوله والا لزم ليس
من سبب المعرفة اه لا شكيد فلا يخفى ان هذا الجواب مما ياباه الطبع السليم وليس
هو محال التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والا لزم مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه لما ذكره لدفع بطلان حصر سبب العلم في اثنتي كما يبيح ويحتمل اي على تقدير
ان يكون المقول هو قوله حقايق الأشياء ويجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل اثنتي
والجمعة ووجه تخصيصهم بالذم مع ان غيرهم ايضا يتناولهم في هذه المسئلة
للاعتد ولاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العلم في هذه المسئلة **قوله** قد يفهم
البا اي يفهم البادعية كقول المعتزلة في الحق المطابقة من جانب الواقع واي يحتمل
تلك الرعاية بما لاحظته الحشوية وما لاحظته راي صدق على الصدق ايضه لا يصدق
وعليه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل
منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق
بل من حيث انه مطابق على ما يبيح **قوله** لكن لا يلازمه قوله او اما الصدق فلا انه
يفهم من ان الفرق بين الحق والباطل والصدق بحسب الاستعمال وشرع الصدق
في الأقوال دون الحق لا بحسب المفسر اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم
واما قوله وقد يفهم فالأثر يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في
التبقي فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مقصودا يكون بعينه الفرق المبين
بقوله وقد يفهم اذا قلنا باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيه ما حتى يحكم
قوله والحكم المطابق عليه تأمل **قوله** يشير الى ان استفادة منة الشيء
والخصوصية فانه اذا كانا الشيوع مختصا بالقول كان الاطلاق باقيا مخيرا بناء
على ان كل قيد يرجع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم كما خرج به

كلمة لا يصدق

الشيخ عبد القاهر لا يفرق المفهوم كما زعم الفلاس المحتش **قوله** اذا المنظور اى انما
 سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بفتح الباء للواقع بالحق لان المنظور اولا
 يعنى ان الذي ينظر اليه وبالاخطة اولا في حصول هذا الاعتبار والحكم اعنى كونه
 مطابقا بفتح الباء هو الواقع فاما الحكم اغا يعبر مطابقا بفتحها اذا نسب
 الواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعنى الثابت من حيز معنى ثبت ففعل
 الحق معناه اللغوي الذي صفة الواقع لا يسمى به نحو الحكم مطابقا
 تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله ثم اخذ من صفة مشبهة
 ووصف العقول والحكم به فلحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول
 عنه والثاني الحكم مطابقا الثالث الصفة المشبهة المؤخوذة من المعنى
 التي يوصف بها الحكم بالمؤطرة بايقال حكم حق واغنا قيد بقوله اولا لان الحكم
 ايضا منظور من جهة الفعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنيا لا صريحا لانه اذا
 لم يكن مساويا للواقع من جهة الفعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها
 فان مقتضى بيان المفاصلة النسبة بالفعلية والمفعولية من الطرفين لكنه ذكر
 منظور اليه ثانيا اى ضمنيا اذا الفاعل على الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع
قوله هو الواقع الموصوفه الواقع النسب الخبرية الثابتة مع قطع النظر
 عنه اعتبارا باعتبار بيان ان الكالام الذودل على وقوع النسبة بين اثنين
 اما بالثبوت او بالاستفاد مع قطع النظر عن حصوله في الذهن لانه ان يكون
 بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه ان يكون بينهما هذا ذاك او لم
 يكن وتلك النسبة هو الواقع الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها
 انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانه موجود في الخارج فلا
 يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها **قوله** واما

واما المنظور يعنى انما سمي نحو الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ
 في هذا الاعتبار اذ لا هو الحكم فانه انما يعبر بالحكم مطابقا بكسر الباء اذا نسب الى الواقع
 واعتبر من جهة الفعلية صريحا فيقتضى مطابقا للحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى
 اللغوي للصدق اعنى البناء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق
 ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فانه قلت لم لم يجعل الامر
 بالعكس بان يسمى نحو الحكم مطابقا بفتحها بالصدق ونحو الحكم مطابقا
 بكسرهما بالحق تسمية للشيء باسم ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية
 بوصف المنظور اولا اخرج من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقرب منه
 وانسب اليه الفهم اولا ومنه وصف المنظور ثانيا **قوله** وهو انما اياه قال الفلاس
 المحتش وفيه نظر لان انما صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي
 يوصف للحكم اجيب بان هذا الغرض لو كان انما مصدرا مبنيا للفاعل
 اى الاجابة فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اى نحو انما
 عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم اوفيا ان هذا مبني على التام
 فاما اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم نحو الشيء بحيث يجبر
 عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صيغة التام مع والمعنى
 فانه يستلزم نحو اللفظ بحيث يفهم من المعنى كما حققه السيد الشريف في
 حاشية المطول وفي المحتش المدقوك انما الحكم باى معنى كان بالانبياء
 انما على ما كان عليه محل كلام الله صلى الله عليه وسلم ان يكون مراده ما مر في كلام الفلاس
 المحتش وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصود ان نحو الانبياء المذكور
 صفة الحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ما هو في نفس
 الامر اذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى محقق عنه على ما هو عليه والجواب

انه لا يلزم في وجه المناكبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي
اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب اتصافا
عقليا بناء على ان دلالة الالف ليست قطعية بقى الكلام في كونه الأبناء
المذكور معنى لغويا الصدق محل تارة واذ لم يوجد في الصحاح وغيره
الكتب المشهورة **قوله** وهذا اول مما قيل اه لان يدعى على وجه المساسبة
في نسبة على فوق ما ذكره في الحق على ان التغيير التميز المطلق لا يخفى
في وجه النسبة **قوله** فان مفروم اه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة
الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يقع تعريفها بها وحملها
عليه فهو وهو حاصل الدفع ان مطابقة الواقع اياه على المطابقة اليه
المتعلقة بالحكم صفة الحكم لا ترى ان يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة
الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث
يمطابق الواقع تأمل **قوله** الا انه مركب جواب عما يقال ان لو كان صفة
الحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم
حق **قوله** كذا افاده ان حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوقفية اللفظية بانها فرفهم المعنى من اللفظ واعتبروا عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وان
كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفرومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمل
على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب باننا لان سلم ان ليس فان الفهم
وحده وان كان صفة الفاعل وكذا ان نفهم وحده صفة المعنى لان
فهم المعنى من اللفظ فافهم المعنى من اللفظ وان نفهم المعنى من هو
معنى كون اللفظ بحيث يفهم من المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفروم

يعني ان يشتق من صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وان نفهم منه مركب
لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثال ان يقال اللفظ تفهم من المعنى
قوله وبعض الافاضل اه اراد به السيد السند حيث رد ما قاله الش
في شرح التلخيص بما حمله ان يكون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ بال
وكون معنى اللفظ بحيث يفهم من المعنى فظاهر بطلان ما نفهم ان يستلزم
الاستلزام من الاتحاد فالأول ان يقال ان مثل هذا محمول على التسليم
من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
الشيء فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعني كون
اللفظ بحيث يفهم من المعنى دلالة له لا يصح ان يشتق فالمعنى فهم المعنى
من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم من المعنى **قوله** فالمعنى يعني اذ لم يكن
مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمول على التسليم على ما حققه بعض
الفضلاء يكون معنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور الدلالة
عليه واعتمادهم على التسليم مع قال المحقق المدقق لكن على هذا التقدير
يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول
ليس المراد بكونه منظورا فينا ولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا
حتى يرد عليه ما ذكر المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم
اعني لو كان الحكم مطابقا ليعني الباطن الواقع لانه الفاعل الصريح لها
سواء ذكر مقديا او مؤخر او لا يخفى ان ثابت على هذا التقدير تأمل **قوله**
لا يقال هذا صدق يعني ان الظاهر ان يكون الباطن في قوله ما به للبيانية
والضمير ان للشيء فالمعنى الذي بسببه الشيء وذلك الشيء ولا شك
انه يصدق على العلة الفاعلية لان الكثرة مثلا انما يصير انما متمايزا

عما عداه اه بسبب الفعل واجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون
 انسانا بل لا يكون ممتدا وغيره لما تقدر منه ان لا تمايز في المعدومات
 فيلزم ان يكون العلة الفعلية ماهية لمعلولاتها وهو بطل **قوله** لانا
 نقول الفاعل ما بالشيء موجود اه اي الفاعل ما بسبب الشيء موجود
 في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء
 مستبعا لاستتباع الضوء للشمس في العقل يتزعم منه
 الوجود ويصفها به على ما لا اشتراقيين وغيرهم القائلون باماهية
 مجموع فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهي اثر المرتبة على تأثير الفاعل
 ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل يتزعم منها الوجود ويصفها به
 مثالا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود
 والوجود ليس الا اعتبارا عقليا كما انشر عينا كما انه يحصل
 الشمس في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء
 منور ثابت في نفسه فجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل
 يعتبر الوجود يصفه به ويقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بانه
 يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لانه حيث تفكرها نفسها ولا
 من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخين وغيرهم القا
 ئلين بان الماهية ليست مجموع فانهم قالوا امر الفاعل هو ثبوت
 الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا
 به في الخارج واما الماهية هي اثره باعتبار الوجود لانه حيث
 هي يكون نفس الماهية صادرة منه ولا من حيث كونها تلك الماهية
 بان يجعل الماهية ماهية فعلية كالا التقديرين اثر الفاعل الشيء

الموجود

الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود **قوله** لانا الشيء
 اه يعني ليس اثر الفاعل نحو الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية
 او الماهية باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس يجعل
 الجعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
 جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
 فان الماهية ممتدة بعضها عن بعضها في انفسها ولا مجال في النزاع
 في هذا وانفس بعضهم قولهم الماهية مجموع او غير مجموع ان لا يعقل
 على ما يشهد به اللفظ السليم انما النزاع في كون الماهية مجموع
 او غير مجموع بالمعنى الذي مر منه ان اثر الفاعل نفس الماهية او
 الماهية باعتبار الوجود فان دفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا
 الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجموع واما
 من قال بان الماهية مجموع فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية مجموع
 نحو تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محالا للثراء وان ثبت مصدر
 ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحوادث الشريفة على شرح كلمة
 العين وشرح الزوائد للمحقق الدواني **قوله** فيرد الاشكال اذ يصير
 يحصل التعريف ما به الوجود موجود وهذا يصدق على العلة الفعلية
قوله قلت بعد التسليم اه يعني لا نسلم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الوجود
 بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
 ان الاصل في التعريف الحمل على الحقيقة والاختراصة المجاز وان كان
 مشهورا بحسب الاستعمال ففرق بين الموجود مع وجوده في الفاعل
 وبين ما به الوجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الامر الذي

ان الفاعل هو الذي يصف
 الماهية بالوجود
 والامر الذي يصف
 الماهية بالوجود
 هو الذي يصف
 الماهية بالوجود

بسبب الشيء الموجود وهو ذلك الشيء الموجود والمنفذ عن جميع ما عداه وما
ذلك لا الماهية انه لا يدخل الفعل في كون هذا الموجود المتميز بهذا بل بالشيء
امتزاجه في انفسه بالوجود على ما يتحقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء
وماهية يتصور بينهما كسببية قلت هذا في ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج
الشيء لكون ذلك الشيء في غيرهما وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيا بينهما **قوله** وبه يظهر ان ما ذكرناه في بيان
الفرق ما ان الماهية ما به الشيء ذلك **قوله** وقد يجعل احدهما في الثاني لاصحة
لرجوع الاول لان التضمين الثاني محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات
فالمنع الامر الذي بسبب الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك
الامر الذي غير ذلك الامر فيرجع تحصيل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات
بالمنع الا انه لا يعمل بثبوت بالذات **قوله** فلا يتوهم الاشكاله ان الفعل
ليس الامر الذي بسبب المفعول ذلك الفعل لعدم الحمل بالمواصفة بينهما **قوله**
لكن يقتضيه ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لانه ما لا التعريف
على ما بينا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر العرضي ليس كذلك
فان الماهية في انفسها سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك
العرضي حتى يكون علة لثبوت سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثل
الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منت كونه ضاحكا اعني التعجب
لكن بقية الانتفاض بالذات بمعنى الجزء ظاهر او باطنا فالانسان في كونه ناطقا
لا يحتاج الى غير ناطق لان ثبوت لا غير معتل بشيء اما الغير فظا واما
بنفس الذات فليست عليه غير ما قالوا الفاضل الجلي ما انه فاع النقص بالذات
والعرضي باطنا سره وولم المحدث انما يتفرق بهذا النقص لان الحق تعريف

الماهية بحيث يمتنع عن العرضي كما لا عليه قولنا ان يمتنع بخلاف انفسه خذ
الذات في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء انه
جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العاقبة بين الفرق بين الماهية
وعرضها واثباتها لا قد تشبه الماهية بالعرض في اذ عرض الشيء لنفسه
كالكل للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء في تدبير **قوله** وجعل
هو ان يرد لما قيل ان هو معلوم في الذات والباقى به متعلق بالذات المفروض به
هو هو المراد من الذات في المفهوم فالمنع ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يضر
التعريف على الفعل لانه غير متحد به ولا على العرض لانه غير متحد به في المفهوم ووجه
الرد ان المفهوم المتبناه هو هو الذات في التصديق وعليه الاصطلاح فاشنع
حمل المواطة اعني هو هو تحت المتغايرين في التصديق فحمله عليه لا فاضا
والاصطلاح الذي وجب الاختراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان
التميم الصريح وهو ان تكون البنية السببية والضميرين للشيء وطمنا سالم عن
ورود النقص على ان يرد على هذا التقدير ان يكون المحرود ماهية لا يصدق
عليه ما به يتحد المحرود ان ليس كذلك **قوله** هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكرنا **قوله**
لكن ان اخصر كمن اخصر استولى الى الفهم اي بالكنه المقصود من دفع ما يرد
على ظاهر عبارة الشئ انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن
تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالنقص في قولنا ما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور
بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمنع ان ما يمكن تصور
الشيء بالكنه بدون فهو العوارض وتصور الشيء بدون تصور ذاتياته
وماهية محال قالوا الفاضل المحسن لا يخفى عليك ان المقوم تعريف الماهية

في

امر

تغيرها عما سواه فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير اعادة التصور بالكلية فينبغي ان يخرج اجزاء داخلية فيها اقوال متق
التي من قولها بخلافها ببيانها مغيرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان
بعض المفروقات كانت نفسها كالمفهوم والمفهوم فكأن محل ان يتوهم ان حقيقة القول
والمعروض واحدة ولما مغيرة الماهية لا جزائرها فقد ظهر من تعريف الماهية
ان المراد بقوله ما به السببية الذاتية لئلا ذكره في جميع الكتب الكلامية ان ماهية
الشيء مغيرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغيرة
بين الماهية وجزائرها **قوله** واما تصوره بالوجه ببيان السببية في التصور
بالتصور بالكلية يعني لو لم يفسر لغير الذات بالمعنى الاشم في العوارض لانه مما يمكن
تصور الشيء بدون الوجه ايضا كما يمكن تصوره بدون العرض قيل عليه
يستغني عن استقامه تعريف قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره
بدونه وان العرض ما يمكن تصور الشيء بدون والمفارقة بخلافه ما لا يمكن تصور
الشيء بدون فيرد عليه التوارد البينة بالاختصاص عن ما يمنع انفكاكه بالمعنى
عن الشيء ويستلزم تصوره لتصوره اذ لا يصدق عليه ان لا يمكن تصور
الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما فينقض التعريف الذي منعا كذلك يستلزم تعريف العرض بها جمعا
فاعتبار الاستغناء في توجيه هذا الاعتراض طويل الشان ويكفي ان يقال
ان يرد على التعريف المذكور للمعنى التوارد البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان
يقال الموقنة ذكر الاستغناء اشارة الى ورود اعتراض على تعريفها وادفعه
عنها وارجح ان يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
قوله وجوابه يعني لانتم الاستغناء اولافان بيا حكم العرض لاجل

مغيرة بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذات بخلافه وعلى تقدير تبين الاستغناء
لان ان الاستغناء المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث يقتضي
ان تكون مفارقة الذات ما وانه لا يجوز ان يكون المستغنى حكما عاما شاملا
له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدون ليس مقروفا بالمعنى
يدل عليه التبعيض في قوله فانه من العوارض يؤيد ما قاله في شرح المطالع
للذات خواص تلك الاولي ان يمنع رفعه عن الماهية على معنى ان اذا تصور
الذات وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلب عنها الثانية يجب ثبوت
لها على معنى ان ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره وقع التصديق بثبوت
لها بخاضتين مطلقتين لان الاول تشتمل التوارد البينة بالمعنى الاخص
والثانية بالمعنى الاخص انتمى كلامه وعلى تقدير الاستغناء بطريق التعريف
فنقول في الجواب ان معنى عدم تصور الشيء بدون الذات ان لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكلية بدون بوجهه العجوب سواء كان بطريق الخطا ربنا يكون ملحوظا قصد
وبالذات اولابان يكون تبعا اذ ليس تصوره ذلك المعنى الا تصورا ذاتيا فالأ
يمكن بدون اصلا والمستلزم لتصور الذات ليس الا تصور المعلوم بطريق
الخطا ربنا يكون المعلوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور المعلوم بدون
ذكر الذات في الجملة وهو ما اذا لم يكن المعلوم متصور بطريق الخطا وقصد
والأول ان يكون الذهن منتقلا من مرسوم واحد الى لازم والآخر لازم بالغا
ما بلغ حتى يحصل التوارد بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريفها
الذات عليها فاقيل قد قرع السيد الشريف في حاشية المطالع بان الخاصة
الذاتية اعني ما لا يمكن تصوره بدون محال لا بد فيه من تصور الذات والماهية
بطريق الخطا لا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورهما قلنا المحتاج

اليه هو التصديق بثبوت الذات له ضرورة ان تصديق لا بد فيه من تصور
بالذات لا يستلزم تصورها تصوره يرشدك الى عبارة **قول** على ما نقص
عليه في حاشية المطالع قال السيد في بيان قوله بان المستلزم لتصور
تصور الملزوم التفصيل ولا يطرد على الدهن ما يوجب اعراضه عن اللوازم
فلا نسلم ان فاعله اذا تصور الملزوم وكما ملحوظا قصدا من غير ابدال
ستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقابل بحث
نفي عليه في حاشية المطالع فيلزم اليه **قول** وايضا ان تصور اللازم
اه جواب ثامنه البراء المذكورة يعني ان معنى قولنا الذات لا يمكن تصور
الشيء بدون ان لا يمكن تصور الشيء بالذات في الشيء بدونه ان لا يمكن تصور
الشيء في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء
بالذات لا يكون الا تصورا ذاتيا فيكون تصورا الشيء عين تصور ذاتية
فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور الملزوم اللازم فانه في زمان
غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم من تصور الملزوم وتابع له
وامتناع توجه النفس نحو الشئ في زمان واحد اذا كان زمانا تصور
متغيرين صدق ان يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان
تصوره فلا ينقص هذا الذاتي بالتوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
مفيد لتصور اللازم لا بسبب موجب له ولا لما جاز بقائه مع زوال تصور
الملزوم واللازم بطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلول
بما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم
من تصوره تصور شئ آخر مع المبادي مع ان المطالب فان قيل فما معنى
قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عنه تصور الملزوم قلت معناه ان تصور

يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولما قلنا ان يمنع تغاير زمانه التصورين فان
تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئين يرد عليه ان الى اصل
في تصور الذات كذلك ايضا تأمل الاول في الجواب ان يقال معنى عدم امكان
تصور الشئ بدون الذات عدم امكان ما لا حفظه محققا سيما ان امكانه بدون
العرفى امكانا لا حفظه محققا عن استرجاع كالمعنى ان اراد انه حقيقة
فهو بطلان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة ان يتوقف
على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد ان
بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدعي عليه قوله مع ان المبادي معدان
فان المعلول الحقيقية الحركات الواقعة منها ونسبة المبادي معدان
على سبيل التشبيه فنحن نذكر السيد الشريف في حاشية شرح الرسالة
فهو لا يفيد اذ قد يجوز اجتماعه بغيره فاعلى تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولما قلنا ان يمنع تغاير زمانه التصورين كما لا يخفى
وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللزوم البينة هو ان لا يتخيل زمان
بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفارقي في شرح
المقاصد في بحث الاضافة ومنع تعد تغاير زمانه التصورين راجع الى
دليله والا فهو غير موجود حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان
تصور الملزوم معدا وذكر غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان يتوقف اللازم على ملزومها اصالا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى مكانتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهومها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل المكات لكونها ظرفا لما كانت الاعدام
موقوفة عليها اذ لا يتوقف شئ من غير ما على الآخر كالمقتضى يفهم فانهما

يحصل لا مغايرة غير ان يتوقف احدهما على الآخر ولا لبطال المعين خلاصة
 ان اللازم منحصر في العلة والمعلول وبين معلول علة واحدة فليست تقدير ان
 يكون المعلوم علة معقدة يكون ما تصبو المعلوم مغاير لما تصبو اللازم وعلى تقدير
 الاخير يكون ما تصبو المعلوم هو ما تصبو اللازم وبما وردناك من توجه المنع
 ظهران اعترض المحتج المدق بعد نقل هذه الى كنية بان جواب الثاني لا يجري في
 الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين بنوع على عدم القدر في قوله
 المنع المذكور ووجه التعلل ان وجود الماهية بالتقارير ليس الاوجوات الاجزاء
 فلا يكون تصورات ذات مغاير بالذات تصورات الذات ولذا قالوا بالاجماع والتفسير
 بين الحد والموجود بخلاف المعلوم واللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
 والاول اه وحاصله ان في الذات تصورات ذات بدون غير ممكن وفي اللازم
 التصور ممكن لكن التصور وهو انفكاك المعلوم من اللازم محال وهذا كما قالوا
 ان في الكلية الفرضية فرض الاشياء ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف
 الجزئية فان الفرض والمفروض محال وتفصيل ذلك في حاشية السيد الشريف
 على شرح مختصر الاصول وهذا القدر يكفي في هذا المقام يعني هذه من الانفكاك
 اعني تخوفا تصورات اللازم غير ما تصبو المعلوم يكفي في الفرق بين الذات
 واللازم واما في قسمه الى ج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا يلزم
 عنه الانفكاك يعني الانفصا وعدم الاستيعاب ففي هذا الاشارة الى دفع
 ما يتوهم ان القول بان انفكاك يرتد قاعدا المعلوم وحاصله ان الانفكاك التام
 المعلوم هو معنى الانفصا وعدم الاستيعاب لا المغايرة بالذات وقيل ايضا
 اعترضنا على قوله مما يمكن تصورات الاشياء بدون الامكان الى هو اعني سلبا
 الضرورة من جابتي الوجود والعدم يلزم تصورات ذلك الشيء بالعرض وهو

محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعلوم والامكان عارضا اذ يصير
 محصلا ان تصورات الذات بدون العرض تصورات لا بد من اعني ليس اضر
 ريبين فيكون تصورات كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصورات بدون
 ضروريا ههنا وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين
 وهذا المعنى حاصل في الذات ايضا اذ كما يصدق على المفروض ان تصورات الاشياء
 بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذات ان تصورات
 الاشياء بدون متمنع وكل ممكن بالامكان العام وتخليصه انه لما لم يقيد الامكان
 العام بشيء من الطرفين كاصدا فاعلى كل من الواجب والمتمنع **قوله** وجوابه
 اه يعني انا نتحدث ان المراد بالامكان الخاص وينبغي لزوم جواز تصورات كنهه
 بالعرض بان يكون هو سبب الحصول الذي هو محال باللازم جواز تصورات كنهه
 مع العرض بان يكون مقارنا لهما الجانبين في قولنا مما يمكن تصورات الاشياء
 بدون وتصورات الاشياء لا بد من معنى مع لاه اذ المقابل لقولنا بدون مع لاه
 فالمنع تصورات الاشياء بالكنه مقرونا بغير الغير وتصورات مع لاه بغير
 سيبين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بحيث يلزم تصورات
 الامور العرضية من اللوازم البينة اقوله وهذا الجواب عما يتم لو كان النسبة
 فالمقابل لقولنا الباعث قوله بدون للملابسة اما لو كان للبيبة فالمقابل
 لقولنا بدون هو قولنا به لاه فالسبب باق ولعل هذا وجه التيم في قوله
 ولو سلم **قوله** يقيد الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله
 مما يمكن تصورات الاشياء بدون داخل على التصورات المقيد بقيد بدون فالامكان
 ان اعتبر كيفية نسبة التصورات بدون حتى يكون المنع نحو التصورات
 بالكنه بدون العرض وبه ليس ضروريا بين يلزم ما ذكر من جواز التصورات

بالكثرة بالعرض اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد
حتى يصير المعنى التصوري الكثرة المقيد يكون حاصلا بدون العرضي ممكن يعني
ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً يعني انه قد يحصل وقد لا يحصل بالاستحالة فيه
لان الكمالات واجمع الى ذات التصور ولا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل وتوجيه
ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان
الأمكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فهنا يجوز ان يعتبر الأمكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
الذي يتو بدونه العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور
بدونه مثل عدم الرومي الابيض بالابيض اصلاً لا بان يوجد ولا يوجد فيها
فتأمل ان ترى كماله وجه التمثيل ان اعتبار الأمكان بالنسبة الى التصور المقيد
بقييد يأتي عنده الذوق القديم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من
الأمور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من العوارض اقوله
ويستفاد من الدقة كمال الذي يكون تصور الشيء بالكون الى حاصلي بدون
غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراضات بقا اعني صدق تعريف الدقة
على اللوازم البينة بالمعنى الأخف وهو ان تصور بدون اللوازم ممكن لكن
التصور محال بخلاف الدقة فانه التصور بدون غير ممكن اذ ليس تصور
الشيء لا تصور الدقة بية فلا يكون بدونها ممكناً بخلاف تصور اللازم
فانه مغاير لتصور اللازم فيجوز تصوره بدون وان لم يوجد وهذا
هو الجواب الثاني الذي اثبتنا في نقله عنه **قوله** على ان تصور اه
اي على ان سلمنا ان مقابله قولنا بدون به وان الأمكان كيفية للنسبة
فنقول اه تصور الشيء بالكون بالعرض بان يكون العرضي سبب الحصول

غير ممكن ان يجوز ان يكون العرضي نسبة خاصة يلزم من العلم بكثرتهم كيف وقد
قالوا ان يجوز ان يكون لها بينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بعبارة
آخرون لم يطرد في جميع العوارض **قوله** ويمكن اختياراً جواب عنه ان العرض
باختياراً انشاقاً وهذا هو الجواب بالاسم لا بسبق الى الفهم يعني
انا نختار ان المراد بالأمكان في قوله ما يمكن تصور الأمكان بدو الأمكان العلم
لكن لا مطلقاً حتى يرد انه يتحقق في الدقة بل مقيداً بكونه من جانب العرض
فمعنى قوله ما يمكن تصور الأمكان بدون ان تصور الأمكان بالكون بدون العرض
يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكون بدون العرض اي التصور به ليس
بضروري وهذا المعنى اي الأمكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل
في الدقة اذ لا يصح ان يقال تصور الأمكان بدون الدقة يمكن وجوده
يعني التصوري ليس بضروري فلو لم يكن المقيد بجانب الوجود حاصل
فيه كما مر ولكن هذا ليس بمعتبر باعتبار شخص الماهية المشروطة بشرط
التشخص كما هو انظر في هذا الاطلاق غير مشروط بين القوم وان كان
المراد به الماهية مع التشخص فقدم شهرة في حيز المنع قالوا ان التشخص
والحقيقة الجزئية يسمى هوية في شرح التبريد وقد يراد بالذات
ما صدق عليه الماهية من الأفراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية **قوله**
اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بشيئ اه اي ان كان السؤال
ناشراً مستقوماً الفاء في قوله فان قيل فهو دال على نفسه ووروده
على ما قيل سواء كان شأناً ذلك ولا على ما هو شأن المسئلة المورود
في الكتب فمما قال ان الفاء الثاني للتأكيد لم يأت بشيء **قوله** مجموع امور
ثلاثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو وثانيها ان الشيء بمعنى

الوجود وثالثها هو الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي يصير
 بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء لقوة هذا الحكم لان
 عقد الوضع مستلزم لوجودها لزم ما بيننا كان قيل الامور ثابتة او حقايق
 الاشياء ليست لانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها فيما ذكرنا اندفع
 ما قيل اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية اللغوية وليست بهذا المعنى في هذا الحكم
 اذا المعنى ماهية الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود
 الحكم الصبيعي معكم بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية
 المفردة بما به يجاب عنه السؤال بما هو هو فان ذلك اصطلح اهل الميزان
 حتى يتلو المعنى الطبايع الكلية الجزئيات موجودة اذ لا يختصص هذا الخلاف
 بالسوفايت بل المراد ان الاشياء التي تشاهد وتسمى بالاسماء المنخفضة
 لها حقايق هي تلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة
 ليست بتابعة لا اعتقادنا واذ هاتان واين هذا من ذلك وتحقق ان لفظا
 الماهية يطلو معنيين ما يجاب عنه السؤال بما هو هو وما به الشيء هو هو
 والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني فالمعنى
 في الجنس القيسر الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية وجمعها
 في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا في
 ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة
 والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قلنا واما قال الجلبه رباعه هذا
 الاعتراض في قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية الموجودة ففيه بحث
 اما اوله فالانه لا اعتبار للوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقايق
 الاشياء ثابتة لان يكون ذكر الاشياء مستهكا اذا المعنى الماهية الموجودة

هذا هو المعنى
 الموجودات
 الاشياء
 الحقايق

للامور

للامور الموجودة موجودة ولذا غير ان كان عن هذا المعنى بقديقا اشارة
 الى انه غير مراد في هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما
 ثانيا فالانه لا مخرج لكواشي بمعنى الموجود في لغوية الحكم وقولنا الماهية
 الموجودة موجودة لا خفاء في لغوية واما ثالثه فالانه يجب على المحتسب ان يقول
 اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وما هي الماهية الموجودة لان
 القائل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود
قوله وكواشي بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كواشي بمعنى المجموع
 لم يلزم مما سبق بل لا ازم التصادق والنسبة ولا مخرج للنسبة في لغوية
 الحكم اقول معنى قوله كواشي عندها الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح
 المقاصد اما ان هل يطلق على المعلوم لفظا الشيء حقيقة فبحث لغوي
 فعندها هو اسم الموجود الموجود لما نجده يتتابع استعمال في هذا المعنى ولا
 نزاع في استعمال في المعلوم مجازا وما ذكره ابو الحسین البصري انه حقيقة
 في الموجود مجازا في المعلوم هو من ههنا بعينه وقال في شرح المواقف
 خاتمة للمقصد الكس وفيه بحث الاول في تحقيق معنى الشيء وبين اختلاف
 الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللفظ الشيء عندها الموجود **قوله** اذ لا
 لغوية اه بيا لكواشي مجموع الامور الثلاثة وحاصله ان لولم يفكر الامور
 الثلاثة بما ذكر بل معنى اخر مثل ان فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
 الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعنى او المعلوم فيكون المعنى
 الامور التي بها المعلوم هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى المأمور
 سوى التي بها الموجودات هي متعددة لم يلزم لغوية الحكم فيثبت ان
 المنشأ للسؤال مجموع الامور الثلاثة مما ذكره الفاضل المحتسب انه

٢٩

فرق بين الورد والمنث والمحش غير المورد ليس شئ مشترك قلة القديم
 والمتابعة تظاهر قوله اذ لا لغوية في قوله اه **قوله** فلما يحتاج الى معنى آخر
 للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عنه اصبحت الاديان القا
 صرة المحتاجين على ما هو بالادهان **قوله** كما في مثله فان المعنى انما نفتقد
 وتسمية بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر ان ما هو واجب وجوده
 في نفس الامر ما هو واجب وجوده في نفس موجود فيه **قوله** والاصل
 اه يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة
 عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان تصان ذات الموضوع بوصف
 بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية العرفية
 العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ
 مطابق للعرف واللفظ وقال السيد في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخاف
 اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللفظ ولا
 يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان اقلية بالنسبة الى الاذهان القاصرة
 الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قوله ان كل الثابت ثابت على ما رآه
 فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية وبخلاف قوله شعري
 فانه وان كان مفيداً لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الالذهان لان
 اخذ الموضوع والمحمول مقيداً بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي هو
 ان لا يقتصر لادته من بيان لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقر في موضوع
 وهذا معنى قوله في الحاشية الآية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا
 مثل ان النجاة ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وما ذكرنا ان دفع ما قال
 بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور

فيما بينهم كذلك اختط في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم ولما
 بالنسبة الى القاصدين فاما متساويان والفرق غير معين لان اخذ طريق
 شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهوراً لكنه مجاز والمعنى المجازي
 لا بد منه البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
 اه اصطلاحية بل لغوية عرفية ايضا فالاحتياج الى البيان **قوله** ليس مثل
 المثال ذكر ان كل اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه
قوله فاذ قلنا اه يعني ان كل اعتبار المثال متحد الموضوع والمحمول لا اخذ
 الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية وفيه اشارة الى
 انه لو لم يقترن ذلك باخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون
 مفيداً ولهذا اندفع ما اوردته بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوان
 تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهوماً بحسب العرف واللفظ ثبوت
 الباعث بالفعل بحسب نفس الامر كما هو الظاهر من مذهب الشيخ وفهم المتأخرين
 بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي
 في شرح المطالع لان مقتضواً ليس له فرق بين عنوان قولنا بطابق
 الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض
 والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان كل فلانخذ العنوان في الثاني
 كذلك وليس قولنا من ذلك القليل **قوله** ولكن ان تقولوا اه اي لكان تقول في
 توجيهه ربما يحتاج ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلا يحتاج في افادة
 الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الالذهان القاصرة لكن ذكر البيان
 ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لشمه المعنى المستفاد منه بانه
 لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري كان يحتاج الى التاويل والصرف

عن اللفظ لعدم شموله للمعنى المراد منه وبما بعد وعلى تقرير شجرة فهو معنى
 مجازي والعرف بين هذا التوجيه والتوجيه ان بقا ان اللفظ كانا ظ
 اللفظ التقييد حيث قالوا شئ شئ يحتاج البينة الى بيان معناه
 الخفاء وبهذا نأظر الى مضمونها اعني الاحتياج الى البينة حيث قالوا
 يحتاج الى البينة وفيه انه لا يتحقق لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشئ وشئ
 مخر في بيان عدم اللغوية الا ان يراى افاة ظهور اللفظة في هذا القول
 وعدم ظهورها في شئ شئ كذا نقل عنه وما قاله الفضل الجلي ان
 اراد ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجازي
 فهو امر بيريى البطلان وان اراد ان المراد المعنى المراد منه وان كان
 لكنه لشبهة صار كما الحقيقة في انفسه انه من اللفظ من غير محتاج
 الى القرينة فهو لا يوجب الاستفهام التأويل ليس بشئ فانه المعنى
 المراد منه حقيقة على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد
 الوضع هو ان تصادف الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد **قوله**
 وهذا المعنى لا يحصل بغير دفع توهم كون شئ شئ غير محتاج الى
 التأويل لان الشئ لم يقيد بالآن والمفهوم بما مضى والمتصف
 بالبلاغة ببعض من اشعاره فلو جعلنا مضافة شئ لشئ للعهد يكون
 المراد ان بعض شئ المفهوم وهو شئ الآن لبعض شئ المفهوم
 وهو المقيد بما مضى والمتصف بالبلاغة يتحقق معناه على ما هو اللفظ
 المتبادر عن المعنى الحقيقة للاضافة بالتأويل وحاصل الدفع معنى
 العهد وهو اراد ان بعض الاشياء المعين واما ما لا حظية لغير
 كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فتمت لا بد على الاضافة

فأراد ان ليس الا بالتأويل والعرف عن الظاهر **قوله** وكما فرق بين شئ
 الآن شئ في معنى والمفهوم بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان
 بالتعيين الشخصي او بالنوع لعدم دلالة ارادة المعين على التقيد المذكور بشئ
 من الاشياء على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا وتقديرا او حكما واكمل فتبين
 هنا ان كذا نقل عنه وبما ذكرنا ان دفع ما قاله بعض الفضلاء ان شئ الآن كثر
 في معنى والمفهوم بالبلاغة بعض الاشياء معينة لكن بالتعيين النوعي و
 التعيين المعبر في العهد ليس مقصودا على الشخص فيجوز ان يراد بالاشياء
 صفة التعيين النوعي وهو الشئ المفهوم بالبلاغة او في معنى لان اللفظة
 اعتمدت على ان المراد بعض الاشياء سواء كانت معينة بالتعيين النوعي او بالشخصي
 اما تعيينه باعتبار كونه في ما مضى او موصوفا بالبلاغة فيما لا دلالة له عليه **قوله**
 والمشهور ان معنى التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البينة ان
 المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقة لفظ الامر وهو البينة بالدليل فالمعنى
 ان هذا الكلام مفيد بل محتاج على هذا التقدير الى بيان صدق بالدليل بالثبوت
 الى بعض الاشياء من كذا لفظية فيكون ذكره تأكيد اللفظة في السائل
 لما ذكر اللفظة كذا به محتاج الى الدليل فكيف كونه مفيدا بخلاف الوجهين
 السابقين فان في ذكره بيان ظهور اللفظة على ما مر **قوله** ويرد عليه ان شئ
 اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شئ شئ ايضا قد يحتاج الى صدق
 بعبارة لفظية بالدليل كما في استقامة معنى محتاج الى تأويل وتقدير
 لا بد لاثبات ان شئ الآن شئ في ما مضى او الشئ الموصوف بالبلاغة
 فاندفع ما قيل ان شئ شئ محتاج الى التأويل الى بيان صدق بالدليل
 فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشئ وشئ ناظر الى قوله ربما يحتاج

الربية وما جعل قوله ومثلنا ابوالنجم اه مبنيا على وجهه في ذكره في الكتاب فمما
 لا يرضاه من ادنى ذواب بالاسباب كذا نقل عنه ومنه ههنا ظهور
 وكذا قال بعض الافاضل ان المراد بالبيان بالويل فيكون تأكيد الافاد
 وقوله ومثلنا ابوالنجم اه نفى للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمُسند
 لانه ناظر الى قوله وما يحجب الالبين **قوله** واعلم اه جوابا جازلا دفع
 الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد بالحقيقة
 ما به الشيء هو وهو بالشيء ما يعلم الوجود والمعدوم او مجازا اعني
 يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى ما هي الامور التي
 يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلا يتوجه السؤال بالتفوية
 وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره كفاضل الجلي بقوله يرد عليه ان الحقيقة
 بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصل فلي تقدير تقييم
 الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها وتقول ان التفوية وعدم الافاد
 باقية في العالم المذكور سواء اريد الشيء الموجود او اعم منه ومنه المعدوم
 لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا
 في توجيه السؤال ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود ليس
 كذلك على ما عرفت سابقا فثبت ههنا ان الاعتراضين عليه بنا الفاسد
 على الفاسد فان قيل الحكم بما هي الامور التي لا يصلح ان يعلم ويخبر
 عنه ثابتة لا يصح ظان من الامور المعروفة فيلزم ان يكون ماهية
 المعروفة ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور كما يستحقه الشيء
 في قوله والعلم به ما يتحقق وثبوت ماهياتها جنس ما يصح ان يعلم
 ويخبر عنه بكيفية بثبوت الماهيات افراده وهو الموجودات تامة

الجنس

قوله والتصديق بها اي بقصد ثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق
 بثبوت الاحوال ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح
 التصديق بالاحوال من العالم بل لان التصديق بحال الشيء من حيث الثبوت
 الى ذلك الشيء علم بذلك **قوله** فاللام في العلم لا تستغرق الانواع يعني
 اللام التوقي في قوله العلم لا تستغرق انواع العلم من التصور والتقدير
 فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق
 وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون
 جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه
 فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال لمعونة المقام لان جعل
 الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو
 ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع
قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام
 لان المقام مقام الرد على الادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم
 لا ينكرون بثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بانكشاف الكثرة
 التصوري لا ينكرون بها التصديق وايضا المقام الاهم التي الاستدلال بوجوب
 المحذرات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يحصل بها
 التصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فتجب الحمل على الاستدلال
 ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فيما قيل
 ان مقام الرد لا يستلزم استغراق مطلقا فضلا عن استغراق النوعي
 اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف
 في ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم الاستدلال اه يعني ان الاستدلال

على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما
يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممثلة حادثة كما ينبغي في اثبات الصانع اذا تقر هذا فاعلم ان
من قدر لفظ الثبوت في قوله كالعالم به او وجه التقدير بان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو موجود المحادثات فلا بد من تقدير الثبوت
ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقط غلط في توجيه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا
سعى للعلم بالاثبات والتصديق بها و باحوالها فالاحاجة الى التقدير
الثاني ان العلم بالاحوال ايضا على ما ينبغي قوله ويمكن توجيه كلامه من قدر
الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني ان المراد بثبوتها في نفسها او
ثبوت الاحوال لها في العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين
نقله الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير **قوله** والثاني باعتماد المضاف
اليه نقل عنه فان مصدره ثابت المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير كما في قوله تعالى اعدوا
هو اقرب للثبوت استمر كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية ال
ضافة بحسب المعنى محل خدشة **قوله** لانه غير مراد فيه ان المقصود من
قولنا العلم به متحقق الرد على الادوية المنكرين لعلم مطلقا
فيكفيهم اثبات العلم لا جميع الحقائق ولا حاجة الى التفصيل
بها **قوله** وان ادعى اجمالا اه اي ان ادعى بقوله للعلم عدم العلم اجمالا
بان لا حظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم فان

في كفاية العلم بالثبوت والافاد وجه لتخصيص التقدير بالبرهان

قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن جميعها بوجه الثبوت وهو علم
اجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نفتقده حقايق الاشياء والاعتقاد
لا يتحقق بدون العلم وهذا قدر كاف في العلم اجمالا **قوله** لا يقال نحن
يفتقد العلم اه يعني نحن وان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول ان
لان العلم في قوله العلم به لا يتحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مفيد
بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم به العلم الله
التصورى لانه المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذا التصديق علم
بالكنه باحوالها علم وج لا بد ان تعييد العلم بالكنه والالم يحصل الرد
على الادوية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك في
التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لم يقدر
كما المراد من العلم بها الكنه كنه باطل للقطع بان العلم بالحقايق تفصيلا
فضلا عنه ان يكون بالكنه والفاضل المجلي فهم ان مقصود المحشي
ان تقدير العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت كما عرفت بان بينا ما تنا
فيما تنفي لان الاول علم تصورى والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان
يقال نحن نعييد العلم على تقدير ادوات الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره
بعينه المقوم برحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نعييد العلم العلم المذكور
بقوله انه لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه
ان تقييم الشئ ينافي عن ذلك **قوله** لانا نقول لا دليل اه اي لا دليل
على تعييد العلم بالكنه والرد على الادوية يحصل بدون ما يليق المراد
العلم الثالث من التصور بالكنه وبالوجه فيصير المعنى العلم بالحقايق
اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق **قوله** مع ان تقييم الشئ ينافي

٢٢

يعني ان تقييم الشئ في قولنا العلم بها متحقق بحيث يشمل التصور
 لتقدير حيث قلنا تصورنا فالنقد يقي بها وباحوالها بنا في ان تقدير
 العلم بالعلم لان التقييد بالعلم مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان
 لا يكون العلم بامتنا ولا ولا للتصديق بامتنا وباحوالها على ما مر في قولنا الشئ
 يد على شمول التصور والتصديق **قوله** ولو سلم اه يعني ولو سلم ان المراد
 العلم بالعلم لكان لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز
 ان يترك القيد اعني بالعلم او بالوجه وتصديقها وباحوالها كما فعله
 الشئ اذا في الاصل من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك
 قيدا لمذكور وتقييم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب اننا لم تحقق تقييد
 العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منها
 اتفاقية فالايان من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذكر لان بين
 تقدير الثبوت والتقييد بالعلم منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين
 الآخر بل عين احدهما الآخر فالايان من عدم تقدير الثبوت التقييد المذكور
 وبما حررنا اندفع ما قلناه المستحق لزيادة على تقدير تسليم القيد لا يجوز
 ترك القيد فيجب تقدير لانه انما سلم تحقق التقييد على ذكر التقدير
 ورجح يجوز ان يكون بطلان ذكر المقيد باتفاق مبسدة لا لانتفاء التقدير
 اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد ذكر التقدير فيكون استحالة
 التقييد مستلزمة لاستحالة ذكر التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر
 وقد يقال ثبوت الكل غير معلوم اه حاصله ايراد النقص على ما قلنا المراد
 العلم بثبوتها يعني ان اريد بقول العلم بثبوت الحقائق التصديق
 بثبوت جميع حقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم

وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فالوجه للتقييد للعلم للعدول عنه
 الظن وتقرير الثبوت اذ كما يعلم بثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق
 ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل اجمالا لان ما مر من قولنا حقائقنا لا
 شيئا ثابتة بتضمن العلم لاجل الجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول
 موقفا انتهى كلامه وفيه تأمل **قوله** والجواب اه يعني ان المراد بقوله حقائق
 الاشياء ثابتة فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
 متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او كثير فمجمع الى الايجاب الجزئي وذلك
 كاف في الرد على الخصم لانه يدعي سلب الكل في المقامين **قوله** ويرد عليه اه
 يعني ارادة الجنس وان ادفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم
 لكن لا يحصل ما هو المقوم بالتقدير به تين القضيةين لان المقول التبيين
 على وجود ما نشاهد في الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بها
 الى معرفة الصانع على ما مر به الشئ واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون
 ثبوت العلم به في ضمن ذلك البعض يجوز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى
 ما نشاهد فلا يحصل التبيين على وجوده **قوله** والجواب ان المراد اه يعني ان
 المراد في قول التبيين على وجود ما نشاهد التبيين على وجود جنس ما نشاهد
 اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يستوقف على وجود المحطات والعلم بها
 سواء كان ما نشاهد ولا اقوله هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود
 جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد لان المعنى قولنا التبيين
 على وجود ما هيته ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان
 معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ادما هيته حقائق الاشياء ثابتة
 سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس

نعم يعرف اذا كان المراد بالجنس المنطقي اذ يحكي ان يكون وجود جنس
ما شاهد بهذا المعنى في ضمن ما شاهد او غير كونهما فردا له لكن
على هذا المعنى بعيد مع ان التقييد بلفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قوله
فالجواب اما مبنى على التلبس والتلبس تأكل تفرق **قوله** فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير
لان ما في قوله ما شاهد اما موصولة او موصوفة واما ما كان فردا بعيد
معنى الجنس او معنى الاستدراك على ما بين في موضعه وقد حملت ههنا على
الجنس لا يخفى انه ليس بشيء مع ان الكلام ان يقول على حذف المضاف
فالان في الكلام اعني قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبئ على وجود شيء
من الحقايق واذا ثبت شيء منها فلا حق بالشئ هو المشاهدة لا
اظهر وجوده او سبق حصوله لانه غير لها ولذا لا يخفى عند الانسان في بدء
الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبئ تأكل **قوله** وهم العنادية
اه الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت
الحقايق ويمتنعون في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتبار وبدونه ويلزم
من ذلك نفى الحقايق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في النفس ارتفعت
بالمرّة فالحقايق عندهم كالشرب الذي يحسب الظن ما ليس بشئ
في نفس ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجرم
بعدم تحقق نسبة امر الى امر حيث نفى التحقق والتقرر والفتية
ينكرون ثبوتها ويمتنعون في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادها يعني
انه لو قطع النظر عن الاعتقادات الحقايق عن نفس الامر بالمرّة لعد
او تفعت قيمة بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها وتقدير
بقاء

ارتفعت

ثبوتها

ثبوتها بتبعية الاعتقادات وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المصوبية من تصديق
كل مجتهد ومكان قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية التي
في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بطلانها
ولذا يتصف بالتصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما
هو عندنا فاننا نقول نجد هذا الشيء من الاز في نفس كذا وكذا وهم يقولون هذا
الشيء من الاز نجد كذا ومن هذا المتيقن معنى كون مذهب كل طائفة حقايا
نسبة اليه عندهم لانه لما كانت ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقاد
كما اعتقاد كل شخص مطابقا في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقدير
المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة
العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما يجب وقوله
بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس
الامر طرفا لنفسها والعندية ينفون كونها طرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا
الفرق الخائيم لو كانت الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس
الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذكر الجلال و ظرفية بالنفس كما حقق
في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما يجب فان انتفاء ظرفية تميزها يستلزم انتفاء
بالجرو ولا يكون ظرفا لنفسه ايضا فالقول على ما ذكرنا فاما في عبارة الشافعي
بين المذهبين نظر الى الفرق الذي اعتبر بعض الفضلاء حيث زاد لفظ
الثبوت في الكلامين الاول قلت اخذت الاول فان نفى التميز مطلقا
الانتفاء بالمرّة وثبت التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه اي يعاندون العقلاء الجاهلين
بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويعاندون الجرم بعدم ثبوت نسبة

٩٢

امرا آخر في نفس الامر حتى ينسب التميز فلا يكون الحقايق الاوهما
 لان كالتراب وليس في الحقيقة رب ولا عند ولا بنى ولا امر لان كل
 راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن
 التميز وان التميز انما هو بحسب الشياء الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
 الوجودية فمنه قال مراد السوفطانية ففي حقيقة سوى الحقايق
 واجعا الى مذهب الصوفية لم تتبع كالأمر ولم يتفرض الا كالمهم وتما
 حذرنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجرم بعد تحقق نسبة امر الى
 آخر في نفس الامر بل على انهم يتكروا بشيئها وان انكادهم يختص
 بالنسبة وليس كذلك فانهم يتكروا نفس الحقايق نسبة كانت
 اولها على ما عرفت فاكوا ان يقال ويدعون الجرم بعدم امر في نفس الامر ولعل
 الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذا ما من قضية بديهيية دليل
 لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه
 بينا منشأ غلطهم فيجوز ان لا يتحقق مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
 قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعتقدون
 انهم جازمون بان لا موجودا صلا فانما منشأ مذهبهم من الاشكال
 المعارضة **قوله** ويظهر اياه اي بما ذكرناه وجه التسمية ونقل
 مذهبهم يدل على ان انكادهم ليس بخصوصا بحقايق الموجودات
 بل في الموجود والمعدوم الغائب في نفس الامر لانكادهم نسبة
 امر الى آخر مطلقا **قوله** فنحصل اه يعني ان تخصيصات انكادهم
 بحقايق الموجودات بالذكري حيث قال ومنهم من يتكروا حقايق الاشياء
 شيئا جري على وفق ما سبق فانه الكلام في شيوة حقايق الموجودات

قوله ولا يظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قوله
 منهم من يتكروا حقايق الاشياء على المعنى الاعم ان لم يوجد والمعدوم
 اعني ما يصح ان يعلم ويختبر عنه **قوله** اي تقررها اه يعني ليس المراد بان
 ثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم ان لم يوجد
 المعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيارها مع قطع النظر عن فرض
 رضوان انكادهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بغيرها والمعدوم
 ما فالمعنى انهم يتكروا في الاشياء متصفة بالتقرير والامتناع بحسب
 نفسهم مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفضل الجلي اي تقررها وكذا
 على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا
 في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم
 فلا يكون بشيء من تقدر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت
 بالتقرير لانهم لا يتكروا الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت
 الشيء فهو ثابت على دأيرهم لكن بالنسبة الى المعتقدات ترى وفيه بحث
 اما اولها فلان التقرير على هذا المعنى مع ان خلاف المصطلح يكون اخص
 من الثبوت لانه اذ يدعى الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث لا يتكروا
 الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا
 فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة وداعا عندنا لانهم ايضا قالوا
 بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقدير ولو حمل الثبوت في
 قوله حقايق الاشياء ثابتة على المقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت
 ثابتة على تقرير لم يكن لذكر مرادف الثبوت في قوله حقايق الاشياء
 ثابتة على التقرير لم يكن لذكر الترادف والثبوت والوجود والكون

مع ترك المعنى المقصود وجها واما ثانيا فالان ما ذكر وجه التفسير **الشيء بالتقر**
وهو قوله لما عرفت اه بعينه جاز في التقرر بانه يقال لو اعتقدنا التقرر الذي
فهو متقرر على ذلكهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان ينكر والتقرر **قوله**
يقولون من ذهب كل قوم اه فاقبل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة
خارجية ههنا بقاء الحكم والا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو بقاء
الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة القول قد سمعت من سابقا ما يفنى عنه اعتبار
هذا التحمل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق
عندهم تابعة للاعتقادات **قوله** هذا لزم معنى القول الباطل وهو القول
الذال على نسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقدنا القائل او لا فاليراد ما
بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالباطل ولا
بالزعم ويؤيد ما قلنا قال الش في المطول ويقال المشكوك ليس بخبر ليكن
صاوقا او كاذبا لا حكم معه ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يرد وقوع
النسبة ولا وقوعها وذهبت لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ
بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكل انه خبر لا محالة **قوله** ان لم يتحقق
نفي الاشياء اه اى لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي اذ عيبرهم لقولهم لا شيء من
الحقايق في نفي مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء
شيء في نفي ضرورة انه اذا لم يثبت السبيل الى تحقق الايجاب الجزئي ولا
لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفي فقد ثبت ماهية في
نفي الامر انه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه
العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اى ان لم يتصف شيء من الاشياء
بصفة النفي لم يكن شيء منها متفيا اذا المنفى ما انصف بالنفي وقام

بأنه تصور كذا كذا بآراء العقول لان نفي القول لا يحكم ولا يتصور

بها النفي وانه لم يتصف بالنفي لانه الاقصى بنفي النفي اثباتا اذ هو ملزم له
فان لم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة لما
بيات النفي وكذا الاقصى بصفة النفي من جملة ما اقول فيه بحث لان لا يتم اذا
لم يتصف الاشياء بالنفي لزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء
ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاقصى بالنفي
يستلزم الاقصى بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة التامة المحمودة
لزم الزام منكر اجلي البديهية بمقدمة حقيقة على العمل بل فاسد عند
الاركان على ان نفي التبريد ليس طريقا للنقض اذ قد حمل التحقق في
شواهد علم الاقصى وفي اثبات علم الثبوت والالزام ثبوت ماهية النفي
اذا انقضى شيء بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تارة
قوله يريد عليه اه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما
من جملة الموجودات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء
شيء في حد ذاته بشيء ما في نفي بل يجوز ان يرتفعوا ويكون محال من
جملة الخيالات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام ليس مبنيا على عدم
ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ارعيت من نفي الاشياء
شيء ان زعمتم انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو بقاء ما ارعيت وان
زعمتم انه محقق ثابت فقد اقرتم بثبوت فرضنا ايضا وايضا يجوز
فخرجنا بالوفاء لقول الموقن المستدل لاثبات ان حقايق الاشياء
ثابتة لا مجرد ابطال مذاهبهم لثبت غرضنا بمجرد النفي محيلا لا يبدل
على ذلك قولنا لانا تحقيقا لثابتنا **قوله** فالصواب ان يقتصر
على الشواهد الاخير وحاصله انكم جزئتم بنفي الحقايق مطلقا

24

موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر
وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد اوعيت ان ثابت في نفس الامر حيث
تمسكت في اثباته بالشبه فقد ثبت بعضا وعيتم فلا يرد ما قاله بعض
الفضلاء وان يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكرتم ان يقال ان النفي من جملة
المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجرم فلا يلزم ثبوت ما نفي **قوله** قد يتوهم
ان بعض الناس توهموا ان الوسطية انما ينكرون الحقايق المو
جودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية
فكفوا التوجيه الا لزام بانه انما ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة
في الخارج لانه قسم من العالم الذي هو قسم من العرض الموجود في
الخارج لانه اما كيف او انفعالا على ما قيل **قوله** ويرد عليه اه حاصله
ان كيف يمكن الا لزام المنكروا جلي البديهي بما رخصي فان لهم ان
يقولوا لان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المبته
له مخيلات باطلة وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض
الفضلاء ومن ان عدم وجود العلم عند كثير من المستكبرين لا يثبت كونه
مستروبا اذ لا يجب نحو الملزوم به معتقدا انه تمسك به اذ مقصود المحشي
ان لا يتم الا لزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم ولان المتمسك بالسكون
وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر **قوله** لا يقال اه حاصله
ان الحاجة في توجيه الا لزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصودا على
الموجودات الى ما مر بل هو تام بدون لان ترديد هذا الا لزام في التحقيق
وهو بمعنى الموجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء
فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج وجود النفي

وعده فان قالوا بعدم يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المنع
قالوا انما الجلي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا اليراد مشتمل على
رود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشان لان قول الشان ايضا اخذوا
جوده في الدليل الا لزام لان ترديد هذا الا لزام في التحقيق اذ يحصل الرد
يد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو ان التحقق بمعنى الوجوب
فيحتاج كلام ايضا الى المقدمات المذكورة ما لم يثبت وجود شيء
من الاشياء على التقدير الثاني على تقدير تحقق النفي استرأ قول فيه
بحتم لانه ان اراد انه يحتاج الى شيء الترديد الى هذه المقدمات بان
يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات
وجود النفي يكون النفي الأخير محصوا احتمال فرضي على ما يشعر به قوله
فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الا
مورد الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممكنة لسرطيق
الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل حصلوا منه اكتب وان اراد ان على تقدير
فرض الشان ان لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله والام يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير
السبق اثباته فربط بديهيته لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت
المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول ليس ههنا اه حاصله ان
التحقيق ههنا اي في الترديد بعينه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان
بعينه لا يكون الشان الا لزام الترديد اعني قوله ان يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت صحيحا لانه يكون ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود
الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم

ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به
جميع الاشياء ثابت في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
فيه اذ يجوز ان تكون الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كما تمتنع المتصف
بالامتناع **قوله** عدم تمام الادوية ظ لا يلزم لا يدعون الجزم بمقدمة
منه المقتضى حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين
الغنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها
في نفس **قوله** ففيه تأمل نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرير
الاشياء وثبوتها لا نسبة محققة في نفس الامر متفجرة فيمكن ان يقال
ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت
اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزم
الغنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انشئ يرد
ان ليس مرادهم بهذا لقوله يعني النفي التقدير في نفسه اذ لا نزاع في
كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرير الى الاشياء فالمراد بقولهم
محقق اما نفي جنس نسبة التقرير الى الاشياء او نفي جنس مطلق
النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرير لم يثبت شيء من النسب و
لجملة فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة
الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم
ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة مسا
الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات ما نفيت ويرد عليه ان عدم خلو
الواقع عن احدهما تخيل تابع للاعتقاد وليس في نفس الامر من هذا
حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احد

النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه الشيا فلازم ذلك بل لا
ان تكون ذات احدهما قيد الامر لا يرد ان ليس شيء من نسبة ثبوت الاشياء
متناع وسلبه في شريك الباري تعالى مع تناقضها بمحقق في نفس الامر
اما اثباته فلكونها كاذبة واما الاول فلا يلزم لو كانت متحققة في نفس الامر
يوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكونه اتصافا بشي
لا يستلزم ثبوت المثبت لفضلا عن ثبوت النسبة كما قرر في موضع
وان اراد الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا
او بذلك فاختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء به ثبوت
و تحققه حتى يكون في اثبات بعض ما نفيت لجواز ان يكون اعتباريا مع
اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم وهذا الوجه لا يغير ذلك فما
يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرير ^{الذي}
في نفس الامر فاذا كان النفي امر في نفسه كان متميزا عما هو فرض
محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم
العندية هذا من عندي ولعل عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح
المقاصد تأييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح
المقاصد واسارة الى ان بين كلاميه تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقيقة
اثبات الشيء ونفيه في بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء ونفيه
والترديد نظر الى قول كل من مرهم اعني انكاد الحقايق وادع كونه لا خيالا
وانكار ثبوتها وادع كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع
انهم اعترفوا بنظر الى ان في اثبات النقص يكفي احدهما **قوله** هذا
دليل الادوية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان

الصناعات يجد الكرم او حاصله ان لا وثوق بالعيادة اه اما ان لا الو
ثوق بالعيادة او بالبريهة فنظرة التهمة الى الحق وبديهة العقل
واما ان لا وثوق بالبريهة اي بالدليل فلنفرق على العينة فده فينا
قوله غرضهم اه دفع لما يتوهم من ان في كلام الادوية ايضا تشافها
فانفسهم بما ذكر يد على ان غرضهم اثبات امر او نفيه او الجزم بشئ
امر او انتفاء مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك
ايضا ووجه الدفع في قوله اطلاق الفلظ بناء على زعم الناس والافهم
يشكون في وجوه الحق وفي افادة وفي غلط بل في الشك ايضا
قوله قد يستفاد اه كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله**
على ان القلة اي يجوز ان يكون الفلظ قليلا بالنسبة الى الاحياء
الواقعة كثيرا في نفس ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في
نفس فيكون المعنى في لفظ غلط قليلا بالنسبة الى عدم غلط
كثيرا في نفس قال بعض الفضلاء وهذا مبني على ما هو المشهور و
التحقيق ان قد لا تخلو على المضاع تقييد القلة بحسب الزمان ولا
ان شدة القلة بحسب الزمان لا ينافي في الكثرة الاضافية بحسب المادة
تأمل **قوله** ان قلت لعل اه اثبات المقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحق
اه فان الادوية لما تمسكوا بالحسن قد يغلط في بعض المواد ومتى
كان ذلك يجوز اه يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشك
كبرى القيس بان لا يتم اذا كان غلط في بعض المواد يلزم جواز
غلط في جميعها فان الفلظ في البعض انما هو لا سببا جزئية وهو
لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة

فان كان
ان يغلط
في جميعها

بابا جند الكرم الفلظ
في جميع المواد

لعماد المستدوق ان قولنا متى كان الفلظ في بعض المواد يجوز ان يغلط
العلم سببا عاما متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط
متعدد فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلق وبما عرنا انك ظررت ان جواز
وجوب السبب القاطن كاف اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله في ان الجزم مقدم
لها مثل في اثبات المقدمة الممنوعة لا ان رد على الشك فاما ان الفلظ الحق
من ان قوله الشك فاعطى الحق اه في قوة المناقضة فلا وجه لقوله
المحشي ان قلت لعل اه اما اولاه لانه او رد كلامه بلفظ المفيد للتجويز و
الا حتم في الجزم والتعيين فلا يتم اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا
فالان الشك لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب شيئا حتى يتوجه عليه
فمن اين الجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط ليس بشئ **قوله** قلت اه اصل
منع المقدمة القائلة بان يجوز ان يكون سبب عام للفظ العام بان لا يتم
ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفاء في بعض المواد كما في مثال ادوية
حالات العمل جزما عادية لا يتفرق اليه شائبة وهم الفلظ وامكان تجويز
في نفس لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فان الجزم من
ان جيل احدهم ينقلب ذهباً جزما يقينا مع امكانه ان ينقلب في نفسه
وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاءه في نفس الامر
ويصدق حصول الجزم بالمحسوس من بديهية العقل وفيه بحث لانه
مشاهدة الحسن لما صار متصفا بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم
غلط في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط **قوله** وان
صح ذكره اه يعني وان صح ذكره الذكر المعلوم في تعريف العلم بعدم اختصاص
باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المقر في هذا

وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد
ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى
العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله
الظن والجبريل المركب لانه كل واحد منهما يحصل بالقلب في القلب كما ان
العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشئ واذا لمعنى لتوهم الدور
لان الذكر بالمعنى القوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور
عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف
بالمساوي فالامعنى لقوله الشئ اى يتضح ونظيره فانه تعميم للتجلى بحيث
يشتمل التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلى **قوله** حملاواه
علة لقوله وانما علم بجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشرب به
من الذكر المضموم حيث قال صفة يتكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن
قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور والمعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم
تفاديا عنه الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من
الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل ان جعل
المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان
تغير اللفظ يدفعه وما قاله الفاضل من ان بين ما ذكره هنا وبين
ما ذكره في شرح بدا فعاط حيث جعل الذكر فيه من الذكر المضموم
فليس بشئ لان اختيار توجيهه كتابه واخر في آخر ليس من التنا
وع في شئ **قوله** لكن عدها علما يخالف العرف اه نقل عنه ولا يمكن
الفرق في الادراك في الحس بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس
من العقلاء علما كما يشتر به كلمة من في قوله من قامت به غير مفيد

لا يرجع الى مجرد حكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفرد
عن البهائم هو العلم العزله احس ولا العلم لا حس فهو ثابت لها فلا
مخالفة وقيل المراد بادراك الحق هو ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سبحانه ان الحواس انما هو
الات لا ادراك فالأدراك في المخالفة **قوله** اى نقيض التميز فيكون النقيض
صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز والمعنى ان امر حقيقى قائم بمحل
اعنى النفس توجب له ان تميز شئ عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ
المتعلق بنقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لانه التميز الذي هو
جبه الصفة انما هو صفة لان التميز هو النفس والصفة آلة للتمييز
ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميزا تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان
تمييزه انما هو شئ يتعلق به وهو الذي لا يحتمل النقيض التميز فقول
صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسود وغيرهما
وبقوله توجب تميزا خرج عن الحد الصفة التي توجب لمحله التميز
فقط لا التميز وهي ماعدا الصفة الادراكية فاما القدرة مثلا فتوجب
ان يكون محلها متميزة العاجز لان يكون محلها متميزا شئ بخلاف
الصفة الادراكية فانها توجب لمحله التميز لا شئ كما توجب
التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل نقيض التميز
بوجه الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجبريل المركب والتقليد
فان الظن والشك والوهم توجب لمحله تميزا تحتمل النقيض في
الحال والجبريل والتقليد يوجب تميزا يحتمل النقيض في المثال اما في
الجبريل فالان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلق عليه

فيما بعد واما في التقليد فلم يدم استناده الى موجب من حوا وديريه
 او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المرفق العلم
 لعلم الواجب وغيره يجب ان ترك الأيجاب المفهوم من قوله يوجب
 سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما
 في علم الخلق وان كان المرفق علم الخلق يجب تخصيصه بالأيجاب العلم
 على ما هو المذهب من استثناء جميع الممكنات الى المبدأ ابتداء
 فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلاف الله تعالى عقيب تعلقها
 بالشئ بها كالتفكير غير ان لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء
 فيه ان اخرج الشئ والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجه لان كالا
 منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء
 على ان لا نقيض له اصلا فالوجه لا اخرج بل لا وجه لصحة اصلا قلت
 الشئ والوهم من حيث ان تصور النسبة من حيث هو لا نقيض له وهما
 بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار ان لا يلاحظ في كل منهما
 بنسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجوز المسامحة
 او المرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة
 من حيث ان يتعلق بها نقيض هامة حيث يعلق بها النفي وهما بهذا
 الاعتبار خارجان عن العلم صريح بهذا ين الاعتبارين السيد السند
 حاشية شرح مختصر الأصول **قوله** كما هو اللفظ لانه لا سبق الى الفهم
 اذ هو منقول صريحا ولا من موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع
 ان لا يكون الا كذا علم ومع احتماله ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
 وفيه إشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهري بانه يراد نقيض المتعلق

ويكون المراد بالتمييز المعنى المصديق اعني الكشف والايضاح فالمعنى
 صفة توجب لمحله ان تكشف لمتعلقه بحيث لا يحتمل المتعلق نقيض
 وحيث تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات في ما يوجبها ولا يكون الصفة
 يخفى ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون
 الا احدهما فالوجه ان كان ان يقع ان المتعلق وان لم يكن مستحيلا
 لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بالآخر
 فكل واحد من التصور والتقدير يعجب كشفا وايضا لا يحتمل متعلقه
 نقيضه عند المدرك اما في التصور فالاستفاد النقيض واما في التقدير
 فالامتناع اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيضها هو
 لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الواقع الوقوع والافتقار
 جاز ما مطابقا خذ ان حوا وديريه او عادة او برهان احتمل
 متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو الافتقار واذ كان جميع الشرايط
 المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في المحل ولا في المأل
 فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة اولا ووقوعها
 لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاحتمال
 على حصول احدهما بالآخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ الآخر
 يجوز ان يتصف به كما في اعتقاد الظن فان فيه يجوز ان يتصف
 به ونقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة
 وبسبب تحريم **قوله** استأ الله تعالى وعدم الاحتمال لصفة
 لمتعلقة اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق
 الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن

راجعا الى نفس التميز لان المراد به المعنى المصدري فالانقيض اصالا
لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التميز اعني الصورة والنفي
والاثبات فالامعنى لاحتمال نقيض نفسه الا انه يتخلف بمثل ما مر او بان
المراد ورود كل منهما ببلد الآخر على متعلقه في يرجع الى احتمال المتعلق
مع مخالفة كما استهزئة ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا
كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه مخرج في ان المتعلق اعني الشيء
المحتمل **قوله** وصف به التميز مجازا وصف للمتعلق اسم في علم بصفة
المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التميز اعني انه اذا كان المراد بالانقيض
نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز او الامر الذي يميز النفس للشيء
لا المعنى المصدري اعني نحو النفس ميمز الذي ليس له نقيض يحتمل المتعلق
لا في التصور ولا في التصديق وهو موطا وذكر الامر في التصور **الصور**
وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بما هيته الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بل يميزها عما عداها
واذا تعلق علمنا بالامر حادث حاصل عندنا اثبات احد الطرفين
للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من
بديهة او حقا او دليل فالاحتمال النقيض اعني النفي وقد لا يكون
فيحتمل فحالاه تفرقة العلم انه امر قائم بالنفس فوجب لها امر به غير
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه
امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس **الصور** **النفي** والاثبات
ثباتا بل ما يعجزها مثلا لا يكون العلم بالامر **نفس** صورة **الحا**
الحاصل عندنا بل ما يعجزها تلك الصورة **الثاني** انه يلزم ان لا يكون

التصور والتصديق قسما العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجه الذي
والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه قالوا بعب ان ارادة النفس من
التميز خلافا لفظا والخامس ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاكهما
عنه الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المقرين للعلم بهذا التعريف يلتزمون
ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون ان صفة
حقيقة ذات اضافة يخلفها الله بعد استعمال العقل والحقاس والحجم
الصادق يستتبع اكثر الاشياء اذا تطلعت بها كما ان القدرة والسمع
والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل
صفة توجهها وما هو المشهور ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو
مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينعمون وعة
الثاني بانه ان اراد بقوله ان يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسما العلم ان لا
يكون التصور والتصديق قسما العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بل
فلم ولا ضرر في ذلك وان اراد ان يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا
فهو مذهب العلم باعتبار ايجاب النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجاب
الشيء منها تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم
اه واما ان التصور والتصديق ليسا انفس الصورة والنفي والاثبات
ثباتا فقد عرفت انه مخير الفلاسفة وعة الثالث ان المراد بالصورة
الشيء والمثال الشبيهة بالمتخيل في المرأة واين هذا من الوجه الذي
فان المراد بالوجود الذهني امر يشترك الوجود الخارجي في تمام الماهية
ويماثله وعة الرابع بان مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع

٢

للقطع بان المحتمل للنفى هو التميز بمعنى الصورة والنفى والاثبات
دون المعنى المصدرى وعندك من المراد بالنفى والاثبات المعنى التعريفى
وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا
متعلقها الطرفين لا ادراك النسبة واقعة اوليت لواقعة على ما هو
مصطلح الفلاسفة ثم فانهذا المقام من مطارج الأركيا **قوله** ومتعلقة
الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر الأصول
واظن ان المراد بالمعنى التعريفى وهو انما يتعلق بالطرفين اعنى المشت
والمشت له واما كون متعلقها نسبة الوقوع او الالاقوع او المجموع
فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقا تهم والمشايج يتماشون عنه
ذلك **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم الى قسمين الاول هو ان العلم على
هذا التقدير لا يكون منقما الى التصور والمقدور وقد سبق ذكره
هما **قوله** فان المعنى ليست اه دليل لقوله بناء على عدم اه يعنى ان
التعريف لا ادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد
ويقال صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشتمل
لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان **قوله** ان التقييد بالمعاني وعدمه
مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم الام لا فمن قال انه قسم من
الشيخ الاشعرى ومتابعيه ترك قيد المعاني في حرفة الاحساس
ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس
زاد قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس اظاهر
ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلمة ومنهم من اشترط تقييدها

واعلم

بها

بها اخر اجا الادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعاني الجزئية ويستمر ذلك
الادراك تميزا او توها **قوله** لكن يرد عليهم اه يعنى يرد على من زاد
قيد المعاني انه هو صواب الجزئيات العينية المحسوسة بالحواس اظاهر
قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز
كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما ان علم زيد قبل رؤيته
بعوارض شخصيته لا بحيث يمتاز كل ما عداه وقد تدرك احسا
بان تدرك مكتفية بالعوارض والماديات مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدر ك على كلا التقديرين هو الجزئى
المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات البينية
علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني ولا بين الاعيان المحسوسة **قوله**
وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب الامر للمدر ك بدون احضاره عند
الحس معنى لا عين لان ادراك بهذا الاعتبار على وجه كل اذ هو شخصيات
كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة
لكن الحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك عام على ان الحصر في فرد
واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس **قوله** بخلاف ادراك باحضاها
عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس **قوله** الى الام
في ادراكه يعنى الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس
بعد غيبوبة عن الحس لفظ مشكل اذ ليس ادراك احسا فينبو
عن الحس ولا علما لانه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد
عند النفس بعد غيبوبة عن البصر ادراك له والى لما لاحظته

ان ادراك الحواس على وجه جزئى ضرورة

بحيث يمنع الاشتراك فيها لا يمكن ان يقال ان تخيل او توهم لانه اطلق
 قيدا للمعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا ينقض تعريف العلم بها
 قال المحشي المدقق المدرك اولا وبذلك بعد القيومية عن الحواس
 امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان لكن المطابقة الامر
 الحادج وكونه وسيلة الى معرفة التشبيه الى كل اقول فيه بحث
 انه لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب غيره
 عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب تخيل صفة متميزة
 بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كالمنا
 انما هو في صورة هو آلة الملاحظة العين الغائب عن الحواس في
 الصورة الملاحظة بان حتى يكون مدركا وكان لم يفرق بين ما به الا
 دراك والمدرك فاجاب بما جاء **قوله** اي لتمييزها الذي هو الصورة اه
 يعني ان الكلام بتقدير المضاف للتصور صفة توجب تميز او هو الصورة
 المتعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة
 نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
 موجبة له على ما تم والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض
 التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال المتصورة في تعريف العلم
 انه لا نقيض للتصور لانه لا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
 لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقة لغير الماهية المتصورة وقد بين
 على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقدم تحقيق **قوله** وما
 ههنا اه اي من ورود الاقتران ظاهر الوارد نقيض التميز قبل المراد
 بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز

لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها
 نقيض تلك الصفة فالتصور في نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز
 بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك ان يصح البناء لذلك
 لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا
 يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما عموما
 لا يخفى انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالفة
 للتعريف عند القائلين لانه بل الاضافة حيث قالوا هو التميز لا
 يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يرد فيه نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب
 اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدونه ان يكون الكلام
 على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز
 فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن نقيض التصور نقيض لا يكون
 لتمييز الذي يوجب نقيض **قوله** لكنه لا يكفي اه يعني ادعاء عدم
 نقيض التميز فرع نقيض التصور لا دليل عليه الا يرى ان في التصور
 نقيض التميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
 وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متالزمة لا يتصور
 الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر
 اقول ادعاء التالزم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداة غير مسموعة
قوله فان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف
 العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا نقاشا يرضى لها كذا يصح باعتبارها
 اعتبارا لها غير محتملة لنقاشها لان كل متصور لا يحتمل غير صورة
 الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم



للتصورات لكونها غير محتملة فلا وجه لبناء الشمول للتصورات على ان لا
نقايط لها **قول** فلو سلم ان للتصورات لتمييز الصور لما تم **قول** قلت اه
حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايط انما
يتم في التصورات بالكلية اذ كل متصور بالكلية لا يحتمل غير صورته الى
صلته لما انه لا يمكن تقدير حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فالأمر
يمكن ان يكون شي واحد لوازم متعددة فكما يمكن ان يكون **قول** شي واحد
احضاره باحد يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناء على انه لا نقايط لها
فانه شامل للتصور بالكلية وبالوجه **قول** على ان الوجه عالوة على تقدير تسليم
ان كل متصور بالكلية أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله
ان بناء دخول التصورات على انه لا نقايط لها انما هو بحسب الواقع على
زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لثاني كذا الدخول معنى آخر هو عدم الاحتمال
للتقيض بحسب التقدير والعرض فيجوز ان يكون بناء بحسب الفرض عدم
الاحتمال وللفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد
عن المرام وهو زعم انه لا نهاية لتحقيق المقام **قول** لانه يبطل كثير من
قواعد المنطق اه عند قولهم عكس التقيض جعل التقيض اه من قوا
عد المنطق لا يخلو اعم من ساج لان القاعدة قضية كلية والتعريف
ليس كذلك واما قولهم تقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بال
مزية لصحة التعريف عليه وعده في شرح المطالع من قواعد المنطق
قول والتحقيق اه هذا التحقيق متفان في السيد السند حاصله
ان فسر التقيض ان بالأمريين المتماثلين بالذات اي الأمريين الذين
يتماثلان في ذاتهما بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر

المتفان

انتفاء الآخر وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين
الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة تقيض
اذا لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورة الانس والالا
نس كلتا هما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتها الى شيء
فانه لا يحصل قضية متنافية صدق ان لم يجعل السلب واجعا الى
نسبة الأنس الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل واجعا اليه كما
ناتمتان فيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية ولا
نشائية لا تدافع بينهما الا بما لاحظته وقوع تلك النسب وارتقا
عنها او بالا اعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم
نسبة الأنس الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل
التصور وبينهما تناف صدقا وكذا فيكون كل منهما من قبيل الآخر بالمع
المتعارف للتقيض فقد تحقق التقيض للتصورات ايضا فالجواب
ان كالا منهما ان لوحظ من حيث ازالة وابطال بين الطرفين فا
لتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث
ان مفهوم من المفهوم ما وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه
الأنس وليس ينسب اليه الأنس بهو امية واجع الى تنافض
القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الأنس معناه زيد ان
لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الأنس اليه ثانيا وحمل عليه
عليه السلب وان فسر التقيض بالأمريين المتماثلين اي الأمريين
الذين يكون كل منهما نائيا للآخر لذاته سواء كانا في
التحقيق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم

بأنه إذا قيل أحدهما الآخر كان ذلك أشد بعدا عما سواه كان للتصور
نقيض كالأنثى والأناث وذلك **قوله** ومنه ههنا قيل أه أي منه
نقيض النقيض بالمتنافيين قبل نقيض كل شيء رفعه ذكر قد يستمر
في حاشية شرح المطالع أن مفهوما المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور
له نقيض إلا بان الرفع معنى كلمة النفي فيحصل مفهوما آخر في غاية البعد
عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء
فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفوعه عما
اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدم والآخر بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا أن النقيض في التصورات متحقق لقسميه
أعني رفعه في نفسه ورفعه عما شيء بلا اعتبارين وأما في التقديرات
فلا يتحقق فيها إلا القسم الأول أنه لا يمكن اعتبار صدقها وحملها
على شيء وإن معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه
أو رفعه عن شيء أنه أن اعتبر ذلك الشيء في نفسه وإن اعتبر صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدققي في مناقشة
من وجهين الأول أنه لا يصدق على نقيض السلب أن يكون له أو رفعه
عن شيء نقيض أن يكون رفع القضا حكمة وليس كذلك بل هو نقيض
لأثباته انتهى ويحكم الجواب بأما الأول فبأنه يجوز أن يكون إطلاق
النقيض عن الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعني
سلب السلب ويؤيده ما قالوا أنه أن نقيض الموجبة الكلية إلى
لبنة الجزئية مع أنه نقيضه رفع الإيجاب الكلي وما مر حوا في بحث
القضايا الموجبة من أن النقيض عندنا عم من أن يكون رفعاً

من الأنساق لا نقيض
الضاحك

لذلك

لذلك الشيء أو لازما مساويا له وإن كان النقيض حقيقة هو رفعه كد
الشيء والأوجه أن يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في حاشية شرح
مختصر الأصول وأما عن الثاني فيعرف من أن المراد أنه إذا اعتبر الشيء في
نفسه كان نقيضه رفعه من أن المراد في نفسه وإذا اعتبر من حيث
صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء إلا أن كلا قسمي النقيض
يتحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه **قوله** وقول المنطقيين محمول
على المجاز أي قول المنطقيين من أثبات النقايط للتصورات محمول
على المجاز باعتبار أنه لو اعتبر النسبة بينها حصل التداخل بينهما أما
في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا النقيض
بأختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق
أحدهما كذب الآخر **قوله** وأيضا يلزم أنه عطف على قوله يبطل كثيره
ووجه آخر لبطلان ضعف قوله أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه
إذا لم يكن للتصورات نقايط يخل جميع التصورات في تعريف العالم
مع عدم صدق العالم عليه لأن المطابقة معتبرة في العالم ولا مطابقة في
بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا **قوله** وأجيب أنه هذا ما قد
سئل المحققين في مواضع من كتبه وحاصله أن الصورة التي
نشأت المرستة من ذلك الشيء علم تصوري للأنساق لا لملاحظة
مطابقه بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا عطف
في الصورة المطابقة لمعلومها إنما الخطأ في الحكم المقام لهذا
التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المسمى الذي هو الحجر
وههنا سؤال مشهور وهو أن مدار المطابقة أمما الشيء الذي

٥٧

يشتمل الصورة أو الشيء الذي كان تلك الصورة صورة لها فكان
المراد الأول يلزم جريان المطابقة أو الاتفاقية في الصورة التصورية
غير ملاحظة الحكم والالتفات إليها لا شك ان الصورة المنعرجة
من الأنسب مثلاً قد يكون مطابقاً له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم
وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضاً
اذ كل صورة تصديقية تكون الاتفاقية لما هي صورة له في الصورة
التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة
له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة
التصورية بالتصديقية كانت مطابقة لمعلوم لكن معلوم كل صورة
تصورية واقع في نفس الأمر ضرورة ان لا اثنان بين المعلومات التصورية
الا يرى ان كل متصور ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر
عن فرض العقل انما الممتنع والمفروض وجودها واصفاً بها يكونون
كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلاً
بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد لا يكون واقعاً في نفس
الأمر كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلوم
التصديقية والصورة التصديقية قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا
يكون الا يرى اننا اذا اينا حجراً وحصل من الصورة الحجرية وحكمنا بانها
هذا الصورة لذلك المرء كالحكمة الصورة التصورية و
التصديقية مطابقاً لما في نفس الأمر ضرورة ان كلاً المعنيين واقع
فيه واذا اينا حجراً وحصل من الصورة الإنسانية وحكمنا عليه
بذلك الحكم فالصورة التصورية من مطابقة لما في نفس الأمر وهو

الماهية

الماهية الإنسانية والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم معلوم
فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجراً فالحاصل ان الصورة التصديقية
تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الأمر والصورة التصورية
دايماً متصفة بمطابقة له تأمل فانه دقيق **قوله** وانما الخطأ في الحكم
اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور في الحكم بان الصورة الثانية
من الشيء صورة له قد صارت ملكة للنفس فاذا كانت الصورة صورة لما
نشأت منه في نفس الأمر يكون حكمه مطابقاً لما في نفس الأمر واذا لم يكن
صورة له في نفس الأمر لا يكون مطابقاً لما في نفس الأمر وهذا معنى تحقق
في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في صورتين وبما ذكرنا
انفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرء في فرع الحكم بالفعل ومنه
البيان ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والألزام إليه لانه انما يلزم إليه
لوحظ الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكماً صريحاً ملتصقاً إليه بالذات
بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع إلى الوجود وتكذيب
ذلك **قوله** ويرد عليه انه فرق حاصل ان كوني تلك الصورة تصوراً
وادراكاً للأنس موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء
منهم ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه الإنسانية عين العلم
بالأنس الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فاما معنى العلم بالوجه وهو
ان يحصل الذهن صورة تكون الة لملاحظة ذلك الوجه والوجه
معلوم والحاصل في الذهن صورة معنى العلم بالشيء من ذلك الوجه
ان يكون ذلك الوجه الة لملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك
الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشيء فالعلم بالوجه في العلم بالذات

٥٧

اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس
بمطابق والموقف المشا المذكور هو هذا اذا التصور هو الشئ والقصور
الانسانية التي بها لا حظتها جيب بان ان اراد بالتصور هو الشئ ان يتصور
من حيث الجبرية فهو باطل بالضرورة اذا الضرورة المذكورة التي لا لا حظتها فرد
افراد الانسان فكيف يكون الجبر متصورا به وان اراد ان يتصور بذلك
الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هو مطابق للتصور
وانما الخطأ في ان هذه الصورة التي لا لا حظتها ذلك الشئ المرئي وان ذلك
الشئ فرد من افراد الانسان فنقل عنه توضح انا اذا رأينا شيئا من بعيد وهو
في الواقع حجر نحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا اننا فرعا
نتوجه الى ذلك الشئ بوصف الانسانية ويجعله عنوانا بنا على ذلك
الاعتقاد ونحكم على ذلك بان قابلية العلم والفهم مثالا فالمحكموم عليه في
هذا الحكم الوارد على المأخوذة لهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالا
شبهة وصورة الانسان التي لا لا حظتها المحكوم عليه اعني الشئ وجهه
لذلك الشئ والشئ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقدم الفرق
بين العلم بالوجه وبهوهرنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو الاله
حظتها الشئ وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو هوهرنا العلم بالشئ
من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشئ الذي هو الجبر في الواقع
بوصف الانسانية غير مطابق وهذا الحال في قولهم ان الماهية
المجردة من العرض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والاله
معلوم لا يعقل والاشياء على امثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد
حصول صورة الانسان من الشئ واعتقادنا ان الانسان تحكم عليه بان

قابل للعلم مثالا والمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على شئ فرع
تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية ثبت ان الجبر متصور بوصف
الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلوم ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو
الجبر من حيث ان الانسان لا يمكن ان يكون المعلوم هو الانسان هوهرنا وبين علم
بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشئ من حيث ان جبر الانسان حيث
ان الانسان وان دفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه
وبين العلم بالشئ بالوجه وتحقيق الجواب اناس لما ان بعد حصول
صورة الانسان من الشئ واعتقادنا اننا لاجل اشتباه الى على
الحزب بواسطة المشاكلة بين الجبر والانسان نجعل الوصف المذكورا
عنوانا ونحكم عليه كالمعتبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف
العنوان هو الانصاف بالفعل يجب الاعتقاد على ما هو التحقيق و
الجبر المذكور وان كان جبرا بحسب الاعتقاد فيجب ان يكون الصورة
الانسانية التي لا لا حظتها الذي هو جبر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه
ان الامر الذي اعتقدنا ان متصف بالانسانية موصوف بكونه قابلا للعلم
والفهم فيكون التصور مطابقا لمقصوده الذي هو الانسان المفروض
ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الجبر لان جبر في نفس الامر والخطأ انما هو
في الاعتقاد بان ذلك الجبر لا جبر في نفس الانسان الذي هو ناشئ من عدم
امتياز الحسنيين الامور المشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما
مسما ان المحكوم عليه هو الجبر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعى
ان ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك
الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب استقفاء في نفسه ولا يخفى ان

نوع مكابرة وثانيتها ان المرء من بعيد هو الهوية المشتركة بين العاين
والجوه والعرض على ما ينبغي في بحث الرؤية والقصور الانسانية ليست
غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الا عم ولا يخفى ان مع عدم
تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة **قوله** اي ذاته
كاف في فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته
ان تشریف على ذاته الا نكتشف والتميز من غير توسط صفة زائدة
على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة تم قيدا لكفاية بقوله بالا
حاجة الى شئ يفرض العلم وتعلقه المستفاد من قوله ان السبب
منه الا سببا اشارة الى ان معنى الكفاية ان لا يحتاج في العلم وتعلقه
الى سبب مفضل لان يحتاج الى شئ اصلا ولهذا اندفع المناقشة
التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة
اذا تعلق نسبة تعلق وتوقف على المنسبين وهما العلم والمعلوم
ههنا لان توقف على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لا ان سبب مفضل
اليه وان كان يحتاج الى متعلق **قوله** احتيارا للشك الأخير وهو ان المراد
السبب المفضي في الجملة **قوله** اي فيما لا يفترق اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا
تدقيقات لكن ذلك فيما يفترق اليه وهو المسائل الشرعية التي يتبين
عليها السعادة الدينية والاخرية **قوله** يعني ان اه رد لمولى زاده
حيث قال ان جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البراهيم سببا للعلم
فانها منبئية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكميات
والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها
نسبة القطع الى التكوين واختلفوا في ان صورة الجزئيات

المادية

المادية ترسم فيها او في الآخرة فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة
الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الآخرة
بناء على انها بسيطة مجردة وتكليفها بالقصور الجزئية ينشأ في بساطتها
فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في الآخرة وليس هناك ارتساما
ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على
توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في
النفس الناطقة لانها المدركة للأشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية
بواسطة الابدانها وذكر لا ينشأ في استسا الصور فيها غاية ما في
الباطن الحواس طرف لذلك الارتسام مثالا لم يفتح البصر لم يدرك الجزئية
المبصرة لم ترسم فيها صورة واذا فتمت ارتسمت وهذا هو الحق
فمن ذهب الى الاول اشبه الحواس الباطنة ضرورة ان لا بد لارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد ثبوتها وغير محسوسة المنتزعة عنها
من محال ومن ذهب الى الثاني نفاه **قوله** وعلى ان الواحد اذ على تقدير
ثبوت ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في
النفس يلزم القول الحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من
اجتماع صور المحسوسات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون
لكل منها مضمون غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والظن
فظة والمتصفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان تكون النفس الناطقة
مبدأ تلك الآثار المختلفة فالأحاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة
اي في قوله متلاقيا ثم تفرقان التلاق في الافرقة مشعر بعدم التقاطع
وان كان التلاق متحققا في صورة التقاطع ايضا اذا لم يناسب

ح ان يقول يتقاطعا فيناديان الى العيينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى
 اعلم انه بين في التشرية ان قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت
 محل الشم عصبتا بمجوفتان متقاربتا حتى اتصالا وصاد تجويفها واحدا
 ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى او
 فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في ان الاتصال بطريق
 التقاطع بهذا الاتصال بان يتصل العصب اليسر بالعين اليمنى
 واليمن باليسرى فيحد صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان
 وينذهب كل منهما الى جانب آخر او بطريق التلاق والانقطاع كهيئة
 الدالين اللذين يحرب كل منهما متصل للمحرب الآخر فيتصل اليمين باليمن
 اليسرى باليسرى والاكثر من ذهبوا الى الاول اختاره الشارح
 في شرح المقاصد **قوله** لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض
 النسبية فانها هيئة تفرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان وا
 المتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس
 لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يتحرك بالحركة الادراك
 الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لا الا
 اجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد
 عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه
 من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض به **قوله** لانا نقولاه يعني
 ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا
 بوجود الحركة اذ قد تفقوا على وجود الالين منها وسموها بالكون
 وقسموها الى الحركة والتكون والاجتماع والافتراق وقالوا بوجود

ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون
 والخصائص امور اعتبارية لاحقيقة متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون
 آخر او غير مسبوق ونحو مكانه تعلق ثالث بينه او عدمه كمن في الافتراق
 والاجتماع كذا في المواقف **قوله** ولزوم النسبة اه يعني ان لزوم النسبة
 والاضافة الى مكانين والالين لها لا ينافي ان يكون الحركة المنفصلة
 بها محسوسا لاجزاء اقصى الامور المحسوسة بالامور العينية كاتصال ذات
 الاعشى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكون فقال بعضهم انها محسوسة ومنه
 انكروا الاكون فقد كابر مشية حس محسوسة ومقتضى عقده وقال بعضهم انها
 غير محسوسة فان لا نشاهد المتحرك والتكون والمجتمعين والمتفرقين واما
 وصف الحركة والتكون والاجتماع والافتراق فلا يخلو الحركات من قبيل المبصرات
 لها يصح على احد المذهبين **قوله** وما يقال اه قائمه مولا اتصال الذين
 الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليس دفع الاعتراض المذكور من
 ان معنى تلك الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين اذ رآه
 الحركة لا ان نفسه مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة
 مثلا بولط احس بالآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يستحق ذكر الشيء
 المدرك محسوسا والالين ان بعد العمى المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة
 الاعشى اذ كاعتماء مع انه نفى صرف فضلا عنه ان يكون محسوسا والضمير
 في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمنه
 الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم اه فانه ما يقال ودفع
 الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم عما ذكرتم من معنى تلك الحركة مبصرة
 ان يكون ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم اذ رآه الحركة

فانه تلمس شيئا متحركاً منفضاً عينيه ادراك حركة ولا ذهاب الجبا في
 الى ان الحركة والكون مدركا بحاسة البصر والشم حاصل الدفع ان التمس
 لا يدرك الجسم في مكانه ولا لقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وجوده
 الى التمس فانه يتجدد الوصول الى الشيء المتجدد الحركة التي هي الكون في
 مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية
 تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك
 الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك التمس
 الجسم في مكانه او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجزئى
 لا يحصل ادراك الحركة بسبب او على صيغة المعلوم والتضيق للشمس
 اى لا يتو سبباً لادراكه والعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك
 في مكانه في يتو بياناً لقوله ادراك العقل من الحركة يعنى اننا قلنا ادراك
 العقل اذ الحس لا يدرك في الجسم في مكانه فلا يدرك الحس الحركة التي
 هي الكون المحض فعلى هذا قوله لا يدرك في مكانه على حذف المضاف اى
 لا يدرك كونه في مكانه والتضيق في قوله ومثله راجع الى الشيء يعنى الشيء
 المدرك بواسطة احساسه لا يدرك محسوساً كما لا يعد ادراك
 احساساً **قوله** اثارة الى ان تقديم قوله كما بين في علم المعاني
 من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المفع
 المستفادة من تقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة لها بها
 لا يفيد الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى
 والفرق ظاهراً متالافاً **قوله** اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من
 الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنى

الجسم

ما يتكلم

ما يتكلم به بل هو مصطلح النحاة اعنى ما يتضمن كلمتين بلا سناد والالزام ان
 يكون المركب التقيد خبراً اذ يصدق عليه ان الكلام نسبة خارج تطابق
 تلك النسبة اولاً تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلاماً نسبة خارج
 وهو انصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر وعدمه قد تطابقه تلك النسبة
 وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلى فلو ان ليس للكلام معنى يشمل
 المركب الوصف وغيره فلا معنى للانتفاء ولعمرك ان بعض الظن انهم
 قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لفرج المركب التقيدية
 بقوله نسبة اذا المراد بها الايقاع والانتفاء وهذا مبني على ان لا
 لفظ موضوعاً للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى **قوله**
 على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه اى في نفس الامر مع قطع
 النظر عنه اعتباراً لمقتضى بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين
 الشئيين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك
 فتح قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة
 ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاخبار من
 تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حذافه من الثبوت والانتفاء
 صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب **قوله** وهو الاو فوق اذا المنجرب به
 في الحقيقة هو النسبة لاذات الموضوع او المحقق اى عبارة عن الا
 ثبات اى كونه مثبتة او منفية بمعنى المصداق المبني للمحقق اذ هو الذي
 يتصف به النسبة كما لا يخفى **قوله** يعنى لا يشترط فيه واشتراط
 المنس من ذهب القائلين بالاقالة وهو لقوله يعنى ان يحصل التواتر
 بما فوق الاربعة لانه التزكية واجبة في شيوخ الذين لعدم حصول

اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخب - واعتبر على بيان الترتيب في
 الخب ايضا واجبت فعلم ان ليس كما زعم **قوله** او اثني عشر اه قال
 سيد المحققين بعد النقيب المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله
 وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى
 وتشريعها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل لهذا العدد واشراط
 العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابروا يغلبوا ما بين
 وهو بعيد جدا واشترط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
 الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا اربعين
 والنبي ما روي بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشترط سبعين
 لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا في اكثر نسخ التلويح
 او سبعين بد سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقله احد **قوله**
 بل ظابطة وقوع العلم من غير شبهة اي ظابطة كون الخبر متواترا
 هو ان يقع العلم بعد بحث لا يحتمل النقص اصلا قال بعض الفضلاء
 انت خبر بان الاطالع على ان الحاصل عقيب مما لا يحتمل النقص لا
 حالا ولا مالا امر دون شرط القاء وانتهى ولا يخفى عليه ان انتفاء
 الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا شئ في نفس
 الامر مع تباين او انهم واخلاقهم واوطارهم مستحيل عقلا يعني
 ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يعاصوا على الكذب وان ما انفق
 عليه حقا ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقص بمعنى سلب تجويز العقل
 وقوع شيء بد كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي
 عن قواطعهم على الكذب وبالجملة انا نجد انفسنا علماء ضروريين بوجوب

مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقص اصلا وما ذكره الا بالاختيار والاشكال
 انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح
قوله قيل عليه اي معنى ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد
 بسبب فيكون افادة العلم موقوفة على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على
 ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر هو
 قوع على العلم وانه دور حاصل الجواب ان نفس التواتر بسبب نفس العلم
 والعلم بان الحاصل عقيب على سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه
 العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع
 العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه
 انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتر موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا
 والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه يخرج حصول العلم بحكم العقل
 بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخصا والتوجيه
 الى معلوم بالذات يكون العلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا
 يتو هاجه الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم بالعلم
 بالعلم متحدان وفيما يخفى فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد
 التوجيه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق
 الاخصا فانه لا بد من ملاحظة حصول العلم بالعلم تأمل **قوله** وبهذا
 حال كل معلو فان نفس العلة تقيد نفس المعلول والعلم بالمعلول
 يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول
 واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية
 لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول

كالنار المحسوس للبخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادة منه وجا خيرا لا فيه
فان قلت اه حال هذا الشيء منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل
على بقو حد التواتر وسند المنع ان العلم لم يباشئ من الحس والبدنية
وجزء الرسل وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان
يكون وقوع العلم سببا آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه **قوله** قلت
عدم الدلالة اه وههنا انتفاء السبب العلل معلوم لان العلم بوجوده مكنه
مثالا لا يحمل العلة غير التواتر كذا نقل عنه **قوله** تأمل وجه التأمل ان
العلم باستتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوما لنا وعدم لا يدل
على عدم تحققة **قوله** وقع في التلويح يعني ان الله قال في التلويح
واما خبر اليهود بقتل عيسى فتواتره ثم ههنا وما خبر النصاري
فوجه كلامه بعضهم بانما الخبر ههنا بمعنى الاخبار وازدافه الى النصاري
ازدافه المصد الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصاري اه فلا ترا
فع لكنه احتيج ج في عطف قوله واليهود بتم سيد دين موسى ثم الى تحلف
وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة اليه اضافة المصدر الى الفاعل
ويكون معطوفا على خبر النصاري اذ لا يصح عطفه على النصاري لانه يقتضي
ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما يجعل عبارة التلويح
من اضافة المصدر الى المفعول لتلا احتياج الى التمثل في هذه العبارة
لان مخالف للقصته على فهم الموجه **قوله** لكن بعض النصاري اه يعني ذلك
التوهم باطل ولا حاجة الى جعل اضافة الى المفعول لان بعض النصاري

مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكسبين اضافة المصدر الى
الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصاري محتاجا الى عمل التقدير كما لا
يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا
يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود
والمتشابه في الكسب هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصاري مع اليهود
ثم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصاري بقتله
لم يثبت بالتواتر فاخبر قد منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لما
يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى وخرجوا
انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والتا لبيان لا يوجد العلم بالخبير
السبعة فالمخبرين لم يبلغوا حد التواتر في طبقة الاول على ان اخبارهم
انما كان بالشبهة كما اخبر تقاعنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن ثبت
لهم فالاي يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عنه شبهة لهم
باعتقادهم حقا في وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه
على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نفي مشاهدتهم
ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون امر ثابت
في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد من تأمل **قوله** وجرى اليهود
اه قيل ان بحث النفر قتل اليهود وكسر منامهم لانهم حرقوا القنوات
وذادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شذوذة فالمخبرون لم يبلغوا
حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بحث نصر ملكا قبل البقية
فايضات دقا الارض ومفاد بها سمي بذلك لانه وجد لقطعا عند
صنم سمي بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل كلام الله وخلافة قوله فتواتره

ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلك لقوله بل لم يبلغ
 عدد المخبرين على ما توهم **قوله** في اشارة اه في ايتا لفظة زب سوء
 كالتفصيل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حاله لا فخر له حاله الاجتماع
 ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في جسم ممكن لكن هذه القدر
 كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ **السؤال** المذكور معارضة **السؤال**
 لا على ان الخبر المتواتر لا يقيد العلم والجواب منع لمقدمة دليل اعني
 قوله وظم انظر الى انظر لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب
 المجموع وحاصله انا لانسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع
 لا ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يتحقق ههنا
 ايضا كذلك **قوله** والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع
 الاسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب الاعتقاد فاذا تعدد الخبر
 باعتبار تعدد المخبرين فوقي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث
 لانه اذا دبر اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لا متناه التوارد
 وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فالانسلم انه يوجب قوة السبب
 بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحدة من الاخبار المتعددة موجبة للاعتقاد
 ولا اعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر
 آخر لتفاوتهما وجها ويحصل لجميع تلك الاخبار قوة مطلقة لا
 اعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فالا يلزم شيء مما ذكر **قوله** واما
 وهم الكذب الخ جواب **سؤال** كان قيل كيف يكون الخبر المتواتر مسببا
 للعلم مع ابراهام كل خبر كذب بناء على افادته كليمه فكل خبر طرفة
 يؤكدان بطرف الخبر فلا يحصل قوة السبب المفنى الى العلم اصلا

فاجاب بانه لا يشترط الخبر في ابراهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر
 فتوجب الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه مو
 ضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
 لعدم علاقة العقل احتمال عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون
 صادقا ومنه هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع
 تأمل **قوله** لتبليغ الاحكام قال المحقق الرواني هذا لا يشتمل لمن اوحى
 اليه لکما له في نفسه غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زب
 عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف استنزيه وجه التكلف هو اعتبار المغيث
 الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لانه ان غير مبعوث الى الخلق على ما
 نقل انه قال لا يلا الناس للموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم وم
 غيره والمراد بالاحكام النسب الخيرية والمحل على الخطا وهم لانه يخرج الا
 اعتقادات التي هي داسر الاحكام وراسسها **قوله** ولو بالنسبة الى قوم
 آخرين دفع لما قيل من انه يخرج من التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا
 التعريفين موحى مكيوشوم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلفين
 بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلفون بالنسبة الى غيرهم هذا
 خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء يكون
 امر بقري شرع من قبله فهو لم يبعث لتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب
 بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين استنزيه وحاصله ان تبليغ الثاني
 ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم **قوله** وهو هذا المعنى اه هذا ما
 اخبره الله حيث قال في شرح المقاصد النبوية ان نبيا بعث الله تعالى
 لتبليغ الاحكام وكذا الرسول استنزيه ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه

فانه يفهم انه غير من عند **قوله** لكن الجبرود اعلم انه قد اختلف
 في الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انه مما سوايا فكل رسول نبى
 وكل نبى رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا
 ارسلناك وما في معناه يستحق بالرسول ومنه حيث انه انبأ الخلق عن
 الاحكام يستحق بالنبى وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشافعى وقال
 بعضهم ان النبى اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجدة
 بخلاف النبى كما بينه المحشى وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقالوا
 بعضهم ان الرسول اعم وعرفوا بانه انت او ملك مبعوث بخلاف النبى
 فانه مخصوص بالنبى **قوله** ويعيد قول يعوجج التأييد ان العطف يدل
 على المفارقة فاما ان يكون الرسول مبينا لتحقيقه في بعض المواد كما
 قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل وكان رسولا نبيا ولا
 ان يكون مساويا او اعم لان نفى احدا متساويين وكذا الاعم يستلزم
 نفى المادى الآخر والاخص فلم يحجج الى ذكر النبى بعده فتبين ان يكون
 اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم
 يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير تسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام
 بنفيه الا يري ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر
 النبى بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان
 صادقا للوعد وكان رسولا نبيا ولا جمل هذا قال المحشى بويده دون
 يدل عليه **قوله** وقد دل الحديث اه تأييدتان لكون النبى اعم رويانه
 سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعه وعشرين الفا وقيل كم
 الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا كذا في تفسير

النبى او مساويا او اخص او اعم
 لا جاز ان يكون مبينا

القاضى **قوله** فاشترط اه اى اذا كان النبى اعم فاختلفوا في بيانه فقال
 فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبى فانه يجوز ان يكون
 لغيره وبالألزام وبالتبعية في المقام **قوله** واكتب مائة واربعه اه روى
 ازوم سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كبت منها على آدم
 عشر صحف وعلى نوح خمس صحف وعلى ابراهيم ثلاثون صحيفة
 وعلى ابراهيم عشر صحفا وعلى عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام ستا
 على نبينا التوراة والانجيل والذبور والفرقان **قوله** اللهم الا ان يكتفى
 هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقد وقال ويشترط في القول
 ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يتو عا مالا بالكتاب
 وفيه ضعف اذ ليس بعد النقل وحججه الاحتمال لا يكفي ولذا ذكر
 اللهم **قوله** ان يقال اه اى يمكن الجواب عنه الاعتراض مع اشتراط النزول
 بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزول مرة
 بمكة ومرة بمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق
 من ان محجج الاحتمال غير كاف في باب المروية **قوله** وتخصيص بعض الصحف
 اه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الدلائل فما
 وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق
 وحاصل الجواب ان الالام صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه
 التخصيص نزول عليه ولا **قوله** واشترط بعضهم اه عطف على
 قوله فاشترط بعضهم اه يعنى اشتراط البعض الشرع الجديد
 في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة جديدة بخلاف النبى فانه
 قد يكون لتقرير شريعة من قبله **قوله** وردة المولى الاستدباب

صحف ادم ١٠
 صحف نوح ١٠
 صحف ابراهيم ١٠
 صحف موسى ١٠
 صحف عيسى ١٠
 صحف محمد ١٠
 صحف علي ١٠
 صحف الحسن ١٠
 صحف الحسين ١٠
 صحف ابي طالب ١٠
 صحف ابي طالب ١٠
 صحف ابي طالب ١٠

بان اسمي عليهم كانوا من الرسل كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا
 مع انه لا شرع جديد الا لان ابناء ابراهيم كانوا على شريعة كما صرح به
 القاص حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول
 لا يوزن ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة
 ليحصر الجز الصادق في نوعيه اه اذ لو خص القول بكونه نبيا لكان
 رجا اذ ليس بتواتر ولا خبر الرسل **قوله** ويعتبر الحصر بالنسبة اه الخبر
 الصادق بالنسبة الى هذه الآية منحصر في المتواتر وخبر الرسل لكن
 ينافي هذا التخصيص بغير الخلق في قوله والسبب العلم للخلق ثلثة
 قيل عليه يدل بسم المثنى اه حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لخلو
 سحر يدعى النبوة وليس بيني فانه يصدق عليه امر حاذق للعادة
 قصدية اظهرها الصدق مدعى النبوة والاول ان يقول يدل فيه حاذق
 المثنى ليدخل فيه الامر الحاذق الذي يظهر على الكاذب على وفوق مداه
 بلا شبهة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الحاذق
 على وفوق مداه على يد الكاذب في دعوى النبوة مستعج عادي من من
 الله تعالى ان الحارق فعل الحق الله بخلق لاظهار صدق النبي فلو اظهره
 على الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهر
 الحارق على وفوق المدعى على يد الكاذب المبني مح وهذا الجواب مبني على
 ما تقدم عندهم من ان المراد الامر الحاذق الذي قصد به اظهار
 الصدق فعل الله تعالى بالواسطة لان التصديق لا يحصل بما ليس من
 قبله فيخلق على يد الصادق اظهارا للصدق ولا يخلق على يد الكاذب
 لانه لا تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعم الفاضل الجاني

انه مبني على ان جميع المعجزة صادرة بآداة تع من غير واسطة قائم بها
 ثم تم والا فلا وانما قيل الكاذب يكون في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
 الحارق الموافق على يد المقالة ولا يوجب تصديق الكاذب لان حال
 يكذب لمقادير ويد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر حارق للعادة على يد
 المبني على خلاف ما ادعاه لانه حارق للعادة قصد بها اظهار صدق
 وليس يمنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق سيد الكاذب الكذاب
 انه يدعى لا عود فصارت عينه الصحيحة عودا فلا بد من قيد على وفق
 ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد اداة الفعل وهو الله اما لانه لا
 فاعل غيره تعالى اوله لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى لا يدعى
 مما ذكره **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الحارق على
 يد المبني لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق
 المادة والامكان ان يقال يمكن ان يكون انسانا ليس بناطقا على
 تعريف بالحياة الناطق **قوله** وايضا اظهرناه يعني لو فرض صدور
 الحارق على يد الكاذب المبني فهو خارج عن التعريف بقوله قصد
 اظهارا لصدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المبنى
 فالأمر الحارق الظاهر على يد معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس
 بين المعجزة وسحر المبني لان كلاهما امران حارقان للعادة يظهر
 على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهارا للصدق
 والاطلاع على انه قصد دون الآخر شكل فيقوت ما هو الحكمة في
 اظهار المعجزة وهو امتياز المبني عن غيره فليت يحصل الفرق بينهما
 بان يقدر الله تعالى على معارضة المبني عند التحدي بخلاف المعجزة

لأنه لا يرد تصديق الكاذب منه تبع ولهذا يظهر في ما قاله الفضل الجلي أنه
يرد عليه أن هذا صحيح لكن لا يقيد غرضنا إذا افترضنا بيا معرفة النبوة وهو لا يحصل
فإنه ادعى النبوة وأظهر على يد الخارق ولا يعلم أن هذا الخارق معجزة عالم
يعلم أن تلك الدعوة صادقة على التقدير المذكور والحال أن صدقها يعلم
من المعجزة فيلزم الدور لا نالنا سلم أن العلم بهذا الخارق معجزة يتوقف على
العلم بتلك الدعوة صادقة فالعلم بهذا الخارق معجزة أغايتوقف على
العلم بالبحر على أيما قبله عند البحري تأمل **قول** الحق أه أي الحق والجواب
أن التكرار ليس الخارق للعادة فلا يدرى في المعجزة بل كما أن الطلسم
وما يترتب على خفاء بعض الأشياء كالقناطير والكهنة ليس أمراً
خارقاً للعادة فلا يدرى في المعجزة لأن معنى ظهور الخارق وهو أن يظهر أمر
لم يعمد ظهوره مثله وهو هنا ليس كذلك لأن من بشر الأسباب المختصة
يترتب عليه ذلك بطريق جرى العادة بالتكرار وما قيل أنه لا يندفع التباس
المعجزة بالبحر على هذا التقرير فمدفوع بما ترمي أنه لا يمكن معارضة المعجزة
لأن فضل الله لا يدخل للبشرية الأسباب عين بخلق على يد الصادق فقط للقدرة
بخلاف التكرار فيه مخالفة للبشرية الأسباب بخلق على يد كرمه بأشهر عادة
قال الفضل المحض والحق أن التكرار من فرعون من الخوارق فإنه ربما يحتاج إلى
شرط لا يكون مقدورة للبشر كالوقوف والمحاو ونحوها استمر وفيه لا يشترط
في عدم نحو الفعل من الخوارق أن يكون جميع شرائط مقدور بل يكفي
أن يكون بعد مباشرة الأسباب لو كانت مقدورة أو لا والآن لم أن تكون
حركة البشيرة من الخوارق لتوقف على إرادة الأعصاب والعضلات
وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر مقدورة بقى شيء وهو أن هذا

الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المبني بدون مباشرة الإلهية
فلا بد من أن لا يتجأ إلى الجواب الأول أنه لا يظهر على يد حين أدعاء النبوة
ولذا أهمل القوم هذا الجواب لأنهم لا ينعنوا لعدم نحو التكرار من الخارق بل
الظاهر أن مرادهم بسحر المبني مطلق الخارق الذي يظهر على يد ولو مجازاً **قول**
فأقول كونه أه أي انتفاء تعريف المعجزة بطريق المعجزة الجمع بأنه يخرج من كرامات
الأولياء لعدم قصد إظهار صدق النبي مع أنهم عدوها من المعجزات لأن القصد
من خلق الخارق على يد الولي إظهار كرامته وشرافته بين الخلق وإن دل
على صدق النبي أيضاً باعتبار أنه حصل للولي هذه الكرامة بمقتضى ما قيل
في الجواب من أن ليس المراد بقصد إظهار الصدق أن يكون الغرض من إظهار الصدق
لأن أفعال الله تعال ليست بمعللة بل المراد أن يتوكد كذا الفعل الإلهي والنتيجة
أن كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه فيكون لو كان ظهور الخارق
على يد غير مبني النبوة والأعلى صدقه كما شرطوا في المعجزة أن يكون ظاهرة
على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديقاً تأمل **قول** قد عدوا الأوهام صامع
الأوهام وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لا يكون
تأ سبباً لعادة النبوة من أوهام الخيط إذا بسند **قول** على
سبيل التشبيه متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي
بسبب متابعة النبي فكان صدقه النبي والتقليب متعلق بالأوهام
أي تقليب ما صدق بعد البعثة على ما صدق قبلها **قول** هو لا يمكن أن
يعني أن الظاهر أن يكون هذا أمراً مقصوداً على أمكان الخاص والمعنى أن الدور
بالنظر الصحيح في الدليل إلى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به إليه
ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح إلى العلم وأن لا يتوصل إليه

أصح هذا التعريف أهل السنة القائلون بأن فيضه النتيجة بعد النقل
الصحيح إنما هو بطريق جري العادة وليس بضرورة فيقال له الفاضل المحتش أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر في ذات الدليل كالعالم فإنه يجوز أن يتوصل
به إلى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول
النظر الصحيح فهو لا ينفي الأمكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المشتبه
كما لا يخفى ونسأله **قوله** وكذلك تأخذه امكانا عاما لكان تأخذ الامكان
العام المقيد بحال الوجود فالمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم
ليس ضروريا سواء كان التوصل به إليه ضروريا أم بطريق الأعداد كما هو مذهب
الحكماء أو بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جري
العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصير التعريف على مذهب الثلاثة قال
سيد المحققين في حاشية شرح المختصر الفاضل وأنا أقول يمكن التوصل
تنبيها على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
امكانه ولا يخرج عنه كونه دليلا بأن لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده
يخرج عنه التعريف دليل لم ينظر فيه أبدا وفيما نظر بالتصحيح أي المشتمل
على شريطة على صورة ومادة لأن الفعل لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سببا
للتوصل ولا آلة له وإن كان هو يفيض إليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه
وسيلة فنولم يقيد واريدهم حرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل
بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أي نظر مالم يكن به هناك تنبيه على الفرق
الفاصل بين الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبر لأخرجه قول
الشيخ أنتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لأن التوصل إلى العلم بالمطلق
أو اليقيني إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الأعم الشامل للجبريل والخلق لا

مفصل المستعملين كما أن التعريف إنما أغنى قوله مؤلف عن أقواله اختص به أن
لا استلزام في الظنيات في نفس الأمر لا علاقة بين الظن وبين شيء
يستفاد منه لا تنفاه مع بقائه سببا الذي يتوصل منه إليه وأما حمل الاستلزام
على العقل بعبارة أنه متى وجد في الذهن وجدا آخر فليدخل الأمارات في التعريف
أيضا فهو مخالف لما ذكرنا في حواشي شرح المختصر الفاضل من أنه
لا استلزام بين الظن وما يوجب **قوله** وإنما لم يقل لارتباه يعني في إيراد
الضمير الواحد المذكور الدارج إلى المؤلف الواحد باعتبار هيئة العارضة
من التأليف إشارة إلى أن للصورة الحاصلة بعد ترتيبها لمقدمتين خلا
في استلزام النتيجة ولا يخفى أنه إن أريد بالاستلزام الذي امتنع الانفكاك
عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الأعلى مذهب الحكماء والمعتزلة
وإن أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا أو عادليا يصح على رأي
الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غير معينة
أما اجنبية كما في قياس المساءات أو لازمة لأحد المقدمتين بطريق عكس
النقيض وباقى القيود ظاهرة **قوله** فإن قلت التعريف يعني أن المقوم يتفق
على أن التعريف الدليل مائة مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمفهوم
على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لاستلزام المدلول فكيف يصح قولهم
بالشمول وبما هو المذكور من الحاجة إلى أن يقال أي يجب أن يعبر بها بناء
على أن الملفوظ من مواد المعرفة كالمفهوم ولا يرد أيضا ما قيل إن الأول
أن يقال بد التعريف المعروف بالفصح وما قيل أن النظر إنما هو في الدليل العقلي
دون اللفظي فحمل التعريف على ما يتم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لأن
لأن مقصود المحتش ليس أن تعريف الدليل ههنا محمول على ما يتم

قوله
قوله

اللفظي والعقلي بل المقصود بيان ان تقييم كيف تقيي **قوله** قلته اه حاصل ان
 اللفظ الدليل يستلزم التقبل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود منه
 اللفظ الاخصا تلك المتقبل في ذهن فاللفظ المستلزم هنا هو
 اللفظ في قابل اللفظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لانه قول اخر يجمع انه
 تحت تقييم العالم بالوضع لزمه العالم بطلوب خبري غاية في الغاية ان يكون
 الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان اللفظ يستلزم
 المعقول وهو يستلزم المدلول فاللفظ يستلزم لان لازم اللازم لازم
 حتى لا يمتد الاستلزام لذاته المقدمة اجنبية اذ ليس تقبل اللفظ المستلزم
 معانيه فيسرها في اللفظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
 يلزم ما ذكرناه من **قوله** هذا في القول الاول اي هذا التقييم والتمسك لللفظ
 والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما
 لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
 تلفظ المدلول ولا يلزم تلفظ المدلول واللفظ ان يقال في العالم واما
 القول فيختص بالمعقول هذا هو اطلاق اللفظ الدليل على اللفظ
 مجاز باعتبار دلالة اللفظ على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول
قوله هذا المختص مناه اي المختص استفاد من تعريف المبدأ بالام الجنس
 وهو ان الدليل مقصود على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه
 في قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه قيد النظر في احوال وصفاته بان يطلب
 من احوال ما هو وسط مستلزم الى المطلوب اثباته حاصل المحكوم عليه
 ويترتب مقدمته احديهما الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط
 والحق المطلوب اثباته ويحصل منه المطلوب الخبري واما الاكراه

المراد بالنظر فيه ما يتم النظر في احوال وانه نفس على ما هو انظر فلا يصح الخ
 اذ يلزم ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لان يمكن
 ان يتوصل بالنظر نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا
 لتسليم الانساج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
 فلا يصح التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر كذا حققه السيد في
 شرح مختصر المعتمد وشره المواقف وبما ذكرنا ظهر من ذلك ان
 الجلي في قوله هو حتى يلزم نحو المقدمات اي نحو المقدمات المرتبة ترتيبا
 دليلا **قوله** حتى يلزم نحواه متعلق بالمنفى لا التقيي قوله لكن لا يمتد
 الظاهر يعني لا يخفى ان نحو المراد من النظر فيه النظر في احوال
 الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفس كما هو المتعارف من النظر فيه
 وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغير
 وعلم التقدير المذكور تكون مختصا بالمفرد على ما مر في الاشارة المذكورة
 فلا يصح ان يكون الدليل مختصا باللفظ بل المختص في قوله هو العالم
 صريح فالجواب عن الدليل على التعريف الاول هو ان العالم اي ليس قوله
 العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
 فالايضا في تقييم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات
 الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء في ان صحة هذا القسم
 مبني على ان يراد بالنظر فيه النظر في نفس فلا يصح ان يختص الاضمار
 اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليل على
 وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات

المأخوذة مع الترتيب لئلا على الأول فالأول ثم اذ لا معنى للنظر فيه وان
أراد ان يلزم ان يكون المقدمات بعين اعتبار الترتيب دليلا فالأول
سلم وهو لا ينافي في المحصل المذكور اذا اخصر بالنسبة الى المقدمات المؤخوة
مع الترتيب تأمل والفاضل الجلي ههنا يقال لا يعيبه قال الفاضل المحشي
المحصر ههنا اضاف في بالنسبة الى المقدمات المؤخوة مع الترتيب لانه اعتبر
في التعريف امكان التوصل والامكان في المقدمات المؤخوة مع الترتيب
اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد
بالامكان الخاص ولو سلم ان عدم تصور عدم التوصل انما هو على وجه
من جعل التحقق لازمة للدليل عقلا والاشاعة يتكرره على ما مر **قوله**
المراد بالعلم التصديق اه يعنى العلم من الالفاظ المستعملة لمعنا متعده
والمراد بالتصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل
فانه لا يطلق الاعلى الموصل للتصديق والقرينة اذا دللت على تعيين المعنى
المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فنخرج عن التعريف المعرفا
بالنسبة الى معرفتها وكذا المراد بالنسبة الى لوازمها البينة فانه
نراها انما يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما هو ذلك ان دفع
ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل الاعتبار لا يلتفت اليه في التعريفات و
الا فيمكن تعيين كل تعريف بالاخص بتخصيص كل تعريف بالاعم حتى
يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى فانه هذا لا يعترض
ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس ههنا تخصيص الاعم
بل تعيين المشارك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين
او ما يشمل الظن ايضا بناء على انه قد يخصه بالدليل

بالبرهان وقد يجعلون شاسلا لامارات ايضا **قوله** ويلزم اه عطف على
قوله بالعلم اى المراد بلزم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصله انما يكون
علة له بطريق جرى العادة او التوليد والاعداد فخرج القضية المستلزمة
علمها بالعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة كانه يستلزم العلم بالمقدمة
المنتجة منها سواء كانت بدورية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم
بها حاصله العلم بالقضية الاولى لانها حاصله بالبدورية او بالنظر
وله يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين في
ضما يستلزم العلم باحديهما من غير ان يكون علة له فاما خارجا ايضا
بهذا لقيده واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار
اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب القصد
لا بين العلمين لان نقل القضية مع الفقرة عن عكسها قال المحشي فيه
بحث لانا اذا ادنا الشخص اسود فاشكل مخصوص فاننا حكمه ولا يوجد
سواده وشكله ثم حكمه ثانيا بوجوده وكذا اذا ادنا انسانا يقاوم الاسد
فاننا حكمه اولا بمقاومة الاسد ثم حكمه بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا
تخص ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كاحصلا
من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يقتصر
قيدا نظرية على ما يذكر في قوله العلم الا ان يراد به انتمى الى قول العلم في
الصورة المذكورة ليس حاصله العلم بالقضية الاولى فقط بل
بنظام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو
شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم به لم يحصل العلم بتلك القضية
اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه وان كان

بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجه مطلوب **قوله** لكن يرد عليه ما
 عدل شكل الاول اه يعني وان اندفع النقوض المذكور عنه التبريف بما ذكرنا
 لكن نقيضة جمعاً بما عدل شكل الاول والتفصيل الاستثناء في غير من دفع
 اذ لا لزوم بين علم المقدمة على غير هيئته الشكل الاول وبين علم النتيجة و
 ان كابين العلوميين تالزم بحسب التصديق نفس الامر لا بينا وهو لا
 غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصورات الطرفين كافياً في الجزم
 باللزوم بل محتاجاً الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها ولا لا
 مستنع تحقق العلم بدون العلم يتأجها كالمثلث لا يتحقق بدون السوي
 زعاياه القائتين والخاص ان اللزوم يتنوع انفا كما عه المازوم بينا
 كما او غير بين والتفرقة اغا يطر في العلم بالزوم وما اوردده بعض
 الفضلاء انه ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء
 اللزوم وان اللزوم الحقا بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي العجوة
 فبين البطلان اذ لو لم يستدعي غير البين وجود اللزوم لما كان فيها
 هذا اللزوم والجواب عن النقض المذكور ان تعظن كيفية الاندراج شرط
 الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تعظن كيفية الا
 ندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال
 اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما يود دليل
 حقيقة وهو الشكل الاول بما ذكره السيد في حاشيته شرح المختصر الفصلي
 ان حقيقة الدليل وطا مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه
 الالالة ان موضوع التصرفي بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه
 ولا شك ان كالا وجوبه منحصراً في الشكل الاول ومنه لاحظ الاشكال

الباقية

الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصوله العلم بالنتيجة من غير
 انفكاك بين العلمين **قوله** يرد عليه اه يعني يرد على هذا التبريف وكذا ان
 اعني مؤلفه قضيتين اه انها غير مانفني تصدقها على المقدمة التي
 يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يوجد المبادئ المرتبة في الكون
 فينقل منها الى المطلوب مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه حركتها
 اعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة تم منها بمرتبة الى المطلوب
قوله اللهم الا ان يراداه في لا انتقاض النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين
 المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعف
 لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة
 على تخصيص المعرف غير معقول ثم ان يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ
 المشتهر على ما تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبين ان
 يذكر المحشى اولاً ان المراد بالزوم من آخر كونه ناشياً ثم يذكر ان المراد بال
 لعلم التصديق لان اللزوم مقدم في العلم على العلم وليخرج المزمومات
 التصورية والتصدقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد فبالثاني اوقف
 اه لان لزوم شيء آخر من غير ان يتوقف على امر اخر انما هو المقدمات مع
 الترتيب **قوله** يمكن تطبيقه بمعنى يمكن تطبيق هذا التبريف على التبريف
 الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعال التقصير بان يقال المراد بالزوم
 اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب
 المخبري فان العلم بالعالم من حيث الحوادث ان يتوسط بين طرفين المطلوب
 فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع
قوله ولا يذهب عليك حاصله انه على تقدير اعادة اللزوم بشرط النظر

العلم

اول وجه تقديم العلم على ما مراد بالزوم
 اضافة اللزوم الى العلم وتام ان العلم
 وهو مقدم على العلم وتام ان العلم
 واربعا انه باين المراد بالزوم طوله الزيل كما يرى في فائدة
 البين بالتطويل وان كان متداقاً في الذكر على السلام
 فيه الفضل اخذ الى البين في حال
 فاصطفا في مجال
 ان الحكم

لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم به العلم اه على ذلك
التعريفات من المقدمات الغير مأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة
او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشافعي ان المراد بالنظر في النظر
في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون
بقوله لان معنى مطابقا للتعريفين ان يكونا متساويين وهو ما ليس كذلك
ومنه قال المراد بالمقدمة المرتبة فقد قصر النظر فلا يتكمن من القاصرين وانما قال
في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التعريف لان الحكم على
العام حكم على الخاص **قوله** وتخصيص مثل الاول اه جواب سئوال مقدّم
بان يقال المراد ان يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من التزم
التزم بشرط النظر في احواله ولا يشترط ان لا يصدر على المقدمة فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج
عن مذاق الكلام اذ لا يفرق بين ظاهر الدلالة على اعادة التزم بشرط النظر
فان التخصيص بالنظر في احواله فهو مختلف في تكلف ولهذا قال خروج عن
مذاق الكلام **قوله** والاصواب تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف
الاول بان يراد بالنظر في النظر في نفسه واحواله فيكون كالا التعريفين شا
ملين للمفرد والمقدمة فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظواهر والمطالعة
ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب **قوله** يريد ان الخارق اه المقصود
من هذا الكلام بيا فائدة قوله تصديق له اي يري ان الشافعي قد تصدق له الا
شارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده
قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد به اظهار
صدقه كالخارق الذي يظهر على يد امثاله فانه لم يقصد به اظهار صدقه

لان كذبه معلوم بالجرم فاحاله من الحروف والاحتياج مكنى لمقابل بقصد
استدراج له لا لابتلاء غيره في الاعتقاد وكان الخارق الذي يظهر على يد
المبني ولا يكون موافقا لغيره فانه لم يقصد به تصديق بل قصد به اهانته فان
قيل من اين يعلم انه صدق به التصديق ام لا قلت من القرآين فانه اذا ظهر امر
خارق موافق لدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق
واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا ولا يكون موافقا ولا يكون على يد مدعى
النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه هكذا ذكر السيد
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصية الا
نبيا عنه تعمد الكذب فيما رآه المعجز القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغة عنه الله تعالى الخ لا يقال اذ لو جاز عليهم القول ولا فسر في ذلك
عقلا لا أدى الى ابطال دلالة المعجزة وهو حجة انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا
فان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام
الباقية ولا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فلو قد يبرجوا كذبهم
في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومان
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التليفية وغيرها واما ثانيا فالان دلالة
المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة عادية كما في العلوم العادية فانا
نجزم بان جمل احكامه ينقلب ذهبيا مع جوارده عقلا ويمكن الجواب بان المراد
بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا يشترط ان امكان
نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا له كذا يجوز وقوعه

المراد بالنبوة

بها منقذ لها على ما بين في محله ١ ونقول ان هذا على ما ذهب الشيخ واتباعه
 من ان دلالة المعجزة على الصلة دلالة قطعية واطرها على يد الكاتب متع
 غير مقدور الله وان لم تطلع وجه السخالة **قول** هذا في الامور البليغة
 اه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمام انما يدل على ان خبره يوجب العلم في
 الامور البليغة والمدعى عام وهو خبر الرسول سواء كان في الامور البليغة
 او غيرها يوجب العلم والوجه في الاحتياج خبر الرسول فيما عدله هو انه
 ثبت بالدلالة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخبار رآه لا
 ذنب **قول** قيل عليه اذا تصور محتمل اه قائم مولانا صلاح الدين الترمي
 وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبره غير ان يلاحظ معه
 حال المخبر محتاج في افادة العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما هو
 خبر الرسول فهو صادق اما على تقرير ملاحظة حال المخبر مع بانه رسول
 وان خبر الرسول في الاحتياج العلم بغير محتاج الى ترتيب المقدمات فان
 من سمع قوله نعم البينة للمدعى على المدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر
 الرسول يحصل له العلم مضمون بدون ان يحتاج الى استحضار عند المقتد
 متين بخلاف ما اذا سمع ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا
 الوجه فانه محتاج **قول** واجيب حاصله ان تصور المخبر يوجب الرسالة
 فرع العلم بثبوت الرسالة فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة
 واطرها المعجزة وكل من هذا شأنه فهو رسول فيتوقف خبره بكونه صادقا
 ايضا على الاستدلال بالوطء لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره
 بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على
 الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء والخبر في كونه صادقا موقوف

على الاستدلال فيكون افادة العلم بالاستدلال وفيه ان الاستدلال ما حصل بالاحتياج
 لا يتوقف عليه ولا يلزم ان يكون مقتضى خبر الرسول الاستدلال قال الفاضل
 المحتج في بحثه لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلالا بل هو حاصل بالضرورة
 العادية لانه شاهد المعجزة على ما ذكره شرح المواقف اقول المذكور في شرح
 المواقف ان استعانة ظهور المعجزة يفيد علم بالصدق وان كونه مفيد العلم
 بالضرورة العادية وهذا الكلام اغايد على ان العلم بافادته ضروري عادي
 وكون افادة الدليل معلوم بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالدليل
 ضروريا والعجبان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول
 بل هي عادية او عقلية وهو كذا لا شفاة من الدليل فكيف دعم عنه
 دلالة على كونه حاصلا بالضرورة **قول** ولكل غلط او استسواء والجواب
 غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بداهة بديه فلا
 يصح التساؤل وهو ظواهر الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالوا
 سطة لكونه موقفا عليه بالوطء وذلك لانه مع تصور ان خبر هذا رسول
 وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه
 مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر
 رسولا صادقا فدعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فيثبت ان العلم بان
 الخبر صادقا الاستدلال موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول
 وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق **قول** نعم تصور الخبر بانه مستلزام غلط
 التساؤل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبره صدر عنه قطع
 النظر عنه كونه فحاصل خبره الرسول او من قبل نفسه استدلال محتاج في صدقه
 الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلفظ

٢٠٠

الرسول من الله الى الخلق وليس الرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو
 في الحقيقة غير الله بلفظ الخلق ويجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى
 الدليل فباعتبار عنوان محتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير
 محتاج والاول والجميع لم يفترق بين العنوانين فلفظ الايرى ان تصور
 خبره وم بارتعاب القبر حق من حيث انه خبر بدون ملاحظة انه
 مبلغ لا يفيد العلم الاستدلال وموقوف على استحضار تلك المقدمتين
 ومن حيث انه خبر بلفظ الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب
 والنقا يصح جعل صدقه بديها ويفيد العلم الفروقه من غير احتياج الى
 قال الفاضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدقه الخبر
 بديها غير مسلم وذلك لان تصور خبر هذا الخبر بالرسالة يكون في
 المعنى بمنزلة تصور خبر بعنوان ما بلفظ الرسول ولما كان صدقه هذا الخبر
 في الصورة الثانية بديها كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى
 ايضا بديها لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا
 الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان
 تصور الخبر بانه رسول سوء كان في هذا الخبر ولا بمنزلة تصور الخبر
 بعنوان ما بلفظ فهو من اجوز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وان رسول
 من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر
 باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر باعتبار بعنوان
 انه الخبر بعنوان ما بلفظ فالاملازمة مسلمة لكن المحشي اغا حكم بعد جعل
 صدق الخبر بديها على التقدير الاول تأمل **قوله** لكن الكلام اه استدل بالرفع
 توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد اللفظ من قوله اذا

تصور

تصور خبره بالرسالة لم يجز الى الترتيب ان اذا تصور خبر الخبر بعنوان
 ان رسول في هذا الخبر وليس كذلك الا الله حيث الرسالة اي التبليغ
 بلفظ صدق الخبر بديها من غير احتياج الى الترتيب المذكور في يرجع الى ان
 تصور الخبر بعنوان ما بلفظ الرسول يجعل صدقه بديها في يكون القول
 والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث
 اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفظ او غير يدا
 على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال حيث لم يقل اي
 ما بلفظ الرسول يوجب العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدل
 لمحتاج الى التحفظ شيئا المقدمتين على ما مر في لا معنى للاعتراض بان
 خبره بعنوان ما بلفظ يجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور
قوله ونظيره اه يعني ان نظيره ما ذكره ان اختلفا اعتبار عنوان الخبر
 يؤثر في جعل صدق الخبر بديها واستدلالنا ان اذا لوحظ العالم من حيث
 ذاته مع قطع النظر عن الارضاء العارضة له واشتبه الحدوث فيقال
 العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوجه
 التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديها غير محتاج
 الى الدليل مع ان الحكم في كالا الحالين على ذات العالم لكن يجب اختلاف
 العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قدرنا لظهور ان
 الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديها غير مسلم
 اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا
 شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس
 بشي من شأنه فله التدبر نعم يريد عليه ان اغا يكون لو كان ثبوت الحدوث

70

بغيره لا للتفسير وليس كذلك بل يحتاج في اثباته ان ما ثبت امتنع التغيير
 عليه لكن المناقشة ليست من ذاب المحصلين **قوله** هذا المعنى اه يعنى ان
 النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر ان من عدم الاحتمال حالاً ومثالاً
 لا اجل ما تم في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد اليقين على هذا المعنى لغو
 فائدة في ذكره الا التكرار وما ذكرناه من معنى العموم اندفع الاعتراض بان
 التيقن بالتغيير الذي ذكر المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجوب
 الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الى صواب
 لادلاله عليه اصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل لجزئية بل عموم
 الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخل في الجزم المطابق وان
 الكل يلا على اجزاءه ولا يظهر ان يقوله هذا المعنى يعتبر فيه الثبات **قوله**
 اللهم الا ان يراد به الا ان يحتمل على خلاف الظاهر بعدم احتمال النقيض
 عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكن في ذاته
 فيخرج الجزم المركب وتقليد المخطئ لان نقيضه ما محتمل في نفسه وعدم
 احتمال النقيض عند العالم بان لا يكون وقوع نقيضه بدله ويجوز عدم
 الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلحق ذكر الثبات
 لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب **قوله** وفيه
 ما فيه وجه الظن ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم الاحتمال في نفس الامر
 غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجوز النقل
 وما يعبر والامكان الزائد على ما تم في تعريف العلم ولا يلزم خروج العلوم
 العادية عن اليقينية للاحتمال نقيضها في انفسها فان قيل
 احد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في

في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه
 بدله وعلى تقدير تسليم النقيض فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم
 بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهراً ما قال الفاضل المحشى
 من انه ليس في هذا لتوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن
 في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
 النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا
 هذا الا ذلك يشابه ذلك الا ذلك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في
 الحال مع قطع النظر عن ثباته في الحال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه
 لا ينزل بنت محبة المشكك في الحال في غاية البعد لان نشأ البعد
 ليس اذادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه
 في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد
 له من دليل **قوله** فلا يؤتى اه الا يؤتى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق
 سواء كان ثابتاً او غير ثابت فيخرج به الظن والجزم وتقليد المخطئ وبا
 لثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن
 تغيير التيقن بما ذكره خلاف المتعارفين ان يفسر التيقن فلا يؤتى بعدم
 احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال
 في المآل بان لا ينزل بتشكيك المشكك ولا بعدم الاطلاع على
 دليل يخالف فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجزم لاحتمال الزوال
 بعد الاطلاع على دليل يخالف بعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف
 العلم وفيه شيء وانما قال فلا يؤتى اشارة الى انه وجه صحة وهو ان
 يقال ان المقام المبالة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجاً عن الجزم

به عن معرض التقليد فالأشهر بتقريب ما علم ضمنا قال الفاضل المحتش في بحث
 لأنه أن أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال أو في المال كان ذكر الثبات لغوا
 وأن أراد بالجزم المطابق في الحال لا في المال يتوجه عليه ما أورده بقوله وفيه
 ما فيه فجوابة أقول لا معنى لهذا التردد لأن ما هو مطابق في الحال
 والمال وما ذكرته لرفع لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبير في التقليد
 المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس ثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف
 خفي عليه ومنه العجب أنه لم يطلع على ظهور وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو
 جوابنا **قوله** لا يخفى أن قوله يوجب أنه يعني أن قوله الش فهو علم بمعنى
 الاعتقاد المطابق أنه يدل على أن المقصود قوله والعلم الثابت أنه أن
 العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير
 يصير قوله والعلم الثابت أنه مستدركا لأن قوله يوجب العلم الاستدلال
 مفق عنه إذ يفهم من أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين إذ لا معنى للعلم
 عندهم سواء وإنما قلنا أن قوله فهو علم أنه يدل على ذلك لأنه أورد الفاعل
 الدال على أنه فذلك لما قبله أي إذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مثبات
 للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون العلم بمعنى الاعتقاد
 المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله ولا كان جهلا أو أنه أي
 أن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جريلا أو ظنا فلا يكون مثابلا
 للعلم الضروري في التيقن أو تقليدا فلا يكون مثابلا في الثبات
 فادع صريح في أن المقصود قوله العلم الثابت وكفاية أن العلم الحاصل
 به علم بمعنى اليقين وكفاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الأعراض
 أن يقال أن الوجه من قوله والعلم دفع إيهام حمل العلم في قوله يوجب

العلم المستدل على مطلق الأدوار فإنه وإن لم يكن للعلم عند فهم معنى
 اليقين إلا أن استعماله بمعنى مطلق الأدوار مشهور في الكتب القديمة
 بين الناس وإن ما قبل من أن الدلالة النقية لا تفيد إلا الظن كان مؤيد
 الأداة وأما قال الفاضل المحتش أنه أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال
 محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى به المذكور وهو شامل للثبوت
 وغيره فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فيلزم شيء ولأن تقيم التعريف
 المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فإنا يصح حمل العلم على المعنى
 الأعم في قوله يوجب العلم أنه على تقدير أن يكون العلم في قوله وكذا العلم
 ثلثة أيضا محمول على المعنى الأعم وهو وجوب العلم بالأسباب في الفلانة
 وأيضا يحيد القصر في الحواسر والخبر المتواتر والعقل بآية توجب العلم بمعنى
 اليقين **قوله** وأيضا سائر العلوم النظرية أنه يعني ويرد على تقدير حمل قوله
 المصروف على المعنى الذي ذكره الش أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
 بالذكر فجميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن
 أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلالة الفلانة لا تفيد اليقين
قوله ولا قرب أن مراده يعني أن الأقرب إلى الفهم أن مراد المقصود قوله
 والعلم الثابت أنه أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية
 القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضا
 أيضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لما في المصنف
 لا يقول بالتفاوت بين اليقينية في القوة والنقصان كما يحكي في بحث
 الأعم أقول رأي المصنف في الزيادة والنقصان عن اليقينية لأن في القوة
 والضعف فأن وجود القوة والضعف بين اليقينية بديهي لا ترى

ان قصد يقينا بالشرعيات ليس كقصد النبي عم تأمل قيل ليس في كلام
 الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
 المطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصود ان العلم
 في قوله والعلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المتكلم للمقام اقول
 هذا التوجيه في غاية البعد اما اوله فالا انه لا حاجة الى تفسير العلم
 ههنا اذ قد مر في قوله والسبب العلم ثلاثة اذ لا يطلق العلم عنده الاعلى
 اليقنيات واما ثانيا فالانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتكرره
 في قوله توجب العلم الفروزي وتوجب العلم الاكسلا مع انه الاقدام و
 الحق بالتفسير واما ثالثا فالايجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم العلم
 الثالث واما رابعا فالانه لا معنى لاثبات الفاعل المشرباة فذلك لانه لما قيل
 واما خامسا فالانه لا فائدة ح في شرح ذكره في قوله والاكسلا جهلا **قوله**
 وكذا اشارة اه يعني ان قول المصنف العلم الثابت اشارة الى ان الدولة
 النقلية مستندة الى الحق المفيد بحق اليقين وليس لشائبة الوهم
 مدخلا فيه كما ان ليس مدخلا في العلوم الفروزية فيكونان متسا
 برتين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر فانه
 فيه شائبة الوهم اذ الوهم لا يستلزم على جميع القوى فيصرف في المعقول
 ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم عن شائبة العقلية خالية
 عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما تقدم في الاصول
 ان الادلة العقلية ظنيات لا احتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ
 وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما اذا اهل هو الحقيقة او المجاز
 وليس لنا ان نتيقن بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا يكون الادلة

النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن ان يفيد بعد ان يحصل العلم
 بوجه دلالة بطريق القطع ولا شك ان يفيد التيقن بجميع الامور التي
 لها مدخل في دلالة يفيد العلم الذي هو قوي من العلم الحاصل بالدليل العقلي
 بعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالة يحصل في بعض المواضع
 كما ذكر في شرح المواضع تأمل **قوله** والافضل الحديث مشهور اه قيل كلامه
 ظاهر في ان الحديث متواتر وكذا ما ذكر في شرح المقاصد وهو حديث التواتر
 ثقة فلا اعتماد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل بالقول بانه
 او ثقتنا انتم في ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور ثلاثة ايام بالقبول
 حتى صار كمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الواحد
 الا انه في حكم المتواتر لان الامم قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجب وثوقه
 ما ذكر السيد الشريف في خلاصة البصائر قال ابن الصغائر من يسئل
 في خلاصة ابراهيم مثال للمتواتر في الاخبار اعيان طلبة وحديث من
 كذب على متعمدا فليتب مقعده من النار اه مثلا كذا وكذا فانه نقله من
 الصحابة العدة **قوله** انما قطع النظر عنها اه يعني انما قطع النظر عن
 القران في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل كخبر في الخبر المقر
 دون وبقي خبر الكون دخلا مع كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر كونه
 لصحة لان الوجه في خبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلقين
 الدينية من فاني ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر
 في وجه الخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول دخل في هذه الاستفادة
 فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كخبر في خبره من ذلك بخلاف الخبر المقر
 اذ لا استفاد منه شيء من المعلومات الدينية فالوجه لادخاله فيه

وجعله سببا سوي العقل فاعتبر قطع النظر عن القرابين **قوله** وقد بوجه اه
 يعني قد يبين من وجه قطع النظر عن القرابين دون الدلائل ان القرابين تنفك
 عن الخبر وتنفي مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق متبادر القوم الى دار
 زيد مع عدم قروم جلاله الدلائل فانه لا ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل
 تحقق الخبر فالقرين لا دل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والادها
 فلا يتو الخبر المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
 عنه درجة الاعتبار في الخبر القاصد بخلاف الدلائل فانه دالة على تحققه
 في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الادها فيبقى الخبر المفيد للعلم
 دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله قد ينفك عن الخبر
 ان الخبر بقروم زيد عند تبادر قومه يفيد العلم وعند عدم تبادر
 قومه لا يفيد تبادر قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل
 فانه دليل خبر التوكل يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول
 وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه
 القرينية ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا **قوله** وليس
 كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذا رونا بالقرينية ههنا ما يدل على صدق
 الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلف عنها على ما يدل عليه قوله ان
 قطع النظر عن القرينية المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينية
 القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدلائل عنه قال الفاضل
 المحشي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فانه دليل الخبر المتواتر
 وقرينية لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواضع في بعض الاشخاص
 او في بعض الاشياء من في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كما

مقبولا معقودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم
 الضروري كما عند المصنف في حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتهاد
 بخلاف العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلق الله في فلا يتو افادة بالدليل
 اذا القرينية فلا معنى لقوله فانه دليل الخبر المتواتر وقرينية ينفك عنه وبما ذكرنا
 اندفع ما قيل عصم الذين بقي استحال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد
 مع قطع النظر عن قرابين صدق المخبرين وعدم امكانه تواطؤهم على الكذب و
 بهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المعاشا فرب عدم يفيد العلم
 في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرابين في الخبر القاصد
 لان منشأ العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرابين الدالة على صدق
 بل اجتهادهم من غير دخول للقرابين والاحوال قرب اجتماع بخلاف العلم
 عقبيه في مقام ولا يخلق بعده في مقام آخر بعده من غير تأثير لحواله والمقام
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرابين دون الدلائل هو
 ان القرائية ليست مما يمكن ان يضبط لاجماله ولا تفصيلا واما اجمالا
 فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف
 الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرابين اجمالا
 بان يعتبر القرابين المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون
 بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرابين في قوله
 مع قطع النظر عن القرابين ما يعم الدليل والقرينية فالمعنى المراد خبر يكون
 سببا للعلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه
 من الدلائل والقرائين وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لا
 وجه دلالة هو كونه خبرا لرسوله فيكون الاستدلال بنفسه الخبر لكن

٧٩

بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيلحق بسببية الخبر هو
 كونه خبر الرسول بخلاف القرآين فانها امور خارجية عن الخبر المقروء
 ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه ان يفيد العلم بحجج كونه خبر الآيات
 وجد دلالة هو كونه خبرا مقرونا فيلحق الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر
 في احواله **قوله** لانه كذلك لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون
 كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواترهم على الكذب ولا فرق بينهما
 الا باعتبار ان كونه خبر الاجماع قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة
 من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله وم لا تجمع امتي
 على الضلالة وفي قوله نعم ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
 الهدى ويبتغ غير سبيل المؤمنين لآية فيه ان كان خبر اهل الا
 جماع يفيد العلم الاستدلال فلا يصح جعله دافعا تحت المتواتر المحكوم
 عليه بانه يوجب العلم الفوري القهر الا ان يقال اذ ذلك الحكم ايضا بطريق
 المسامحة اي يوجب العلم الفوري وما في حكمه **قوله** حاصل الجواب ان
 الحصر منواه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبنى
 على التميز فان المراد المتواتر وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو الحقيقة
 خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشئ من ادخال خبره في
 والمكرر في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر
 مبنى على المسامحة بآراء ما في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما
 قرره او طريق اخذ بان رجوع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه بينه
 خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس
 هو مفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفية كذا قيل **قوله** ان قلت هذا قد سبق في وجه حصر
 استنباط العلم في الثلث ان العقل ليس له غير المدرك حيث قال السبب
 ان كونه الخارج فهو الخبر والا فان كان الـ غير المدرك فهو الحواس والآيات
 احوال لم يكن الـ غير المدرك فهو العقل وتعرف العقل بـ على انه الـ
 غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فان صرح في ان المدرك
 النفس والعقل لا يطعن ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليس
 قلت اه حاصل الجواب ان لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل
 الـ للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها
 تستعد للأدراك ووصف الشيء لا يسمى الـ اصلا اذ لا يتحقق في العرف
 واللفظ ان حرارة النار الـ لا حراقة بل انما يطلق على الـ على الامر الذي
 هو مغاير للفعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى منفعة ولما
 اطلاق الـ على العلوم الآلية كالمطلق مثلا مع انه ما اوصاف النفس
 فلذلك اطلاق مجازي ولا فالنفس ليست بفاعلة للعلوم الغير الآلية
 ليكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الـ
 على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير
 في بحث الاهلية مراد كثيرة وارجح يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر
 مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان
 كان الـ فهو الحواس وان لم يكن الـ فهو العقل ان الظاهر من عبارة الـ
 منه ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما
 نفى الفيزية عنه مسامحة باعتبار اذ لا دخلا تاما في الـ وان
 سلطان قوى الدركة فكانه المدرك ونظيره قوله هم القدرت

حقيقة مؤثرة على وفق الإرادة كذا افاده بعض الفضلاء ويخلو عن
تفسير **قوله** واما حمل الغير على المصطلح بعيدا يعني واما الجواب
عن السؤال المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن له ان يمكن انفكاكه في الوجود عنه
المدركه فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية المدركه هو العقل بهذا المعنى
لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغيرا لهذا
المعنى كما انه ليس عينه فيعيد عنه الفهم اذا المتبادر منه اطلاق الغير
هو اللغوي اعني ما يتوهم في المفهوم وعلى تقدير التليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما
الصفات المحدثه فتغاير لموصوفها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الآخر بان يقدم الصفة ويبقى الموصوف على ما يجب بالتفصيل ان شاء
الله تعالى والعقل مع النفس كذلك **قوله** هذا هو النفس بعينه اذ هو الذي
يدرك الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغير للنفس فلا يدرك
به الا الغائبات اذا دلت المحسوسات بالحواس هذا كما قد يدرك به
في انه مغير للنفس لان النفس مدركه لا مدرك به اللهم الا ان يقال
بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباعث في ذلك كفى بالله وكذا لو كان
ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مستندا الى الغائبات
وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى
جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط اه واعلم ان الشذوذ في التلويح
في بحث الاصلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى
الجوهر المجرد المتعلق بالجسم نعلق التدبير والنصرف وهو المسأله

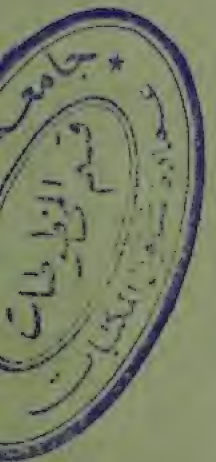
بقوله

بقوله انما خلق الله تعالى العقل وان حال نفوسنا بالتفكير الى حال ابصارنا
بالاضافة الى الشرف كما ان باضافة نور الشمس بينك المبهرات كذلك
باضافة نور يدرك العقول فالأظهر ان يحمل التقريف المذكور تعريف العقل
لهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس غير مراد ههنا لان الكلام في العقل الذي
هو من صفات المكلف وسبب حصوله على **قوله** والعرف واللفظ على مفايرتهما
اه يعني ان العرف واللفظ يدلان على مفاير العقل والنفس فلهذا قال قيل ان شاء
الله ضعفه اقول هذا غايته ان لو كان القائل لهذا المعنى متكرا لاطلاق العقل
على القوى المذكورة اما لو كان قائل لا بها ويكن مقصوده من هذا التعريف
انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوته كما يدل عليه قوله ثم اول
ما خلق الله العقل فقليل اقبل فاقبل الحديث فالأفلاو ان يقال انما
أورده ان يقبل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه ليس سببا
للعلم **قوله** عدم تاييده اه يعني عدم تاييد العلم بالضرورة والاستدلال ونحوها
بان يقول يفيد في الآلهية اذ في معرفة الصانع مع اثباته مقربا بالام لا
ستفراق اشارة الى العموم يعني ان سبب جميع الفرائض فاندفع ما قاله المحقق
من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو
عدم التقييد ومعنى العموم كانه هو لا يستفراق والذي يفهم من عدم تقييده
هو الاول والثاني **قوله** وفيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشئ السمي
بعض الفلاسفة قاصر الى منزه المنكرين لا فائدة مطلقا والثانية المنكر
لا فائدة فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لا فائدة في النظرية
فقط والرابعة لا فائدة في الآلهية فقط والخامسة لا فائدة في معرفة الله
تعالى فقط **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء

العلم

على كثرة الاختلافات اذ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المتكبرين
 لأفادتها فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلاً للسمية اذ
 دعوىهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها
 والدليل مختص باعدادها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلاً لهم لم يكن
 مثبتاً لدعوىهم **قوله** لان هذا نسبة اه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد
 العلم بحسب الظ مسئله من مسائل النظر الا الالهيات بقوله لان هذا نسبة
 عدم المعلوماتية اه ليتحقق الناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة
 حكم من الالهيات لانه واجع الى ان ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر
 فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله تعالى وصفاته معلوماً بالنظر لما كثرت الأ
 ختلاف وتناقض الادوا فيه لكن اللازم منتف فالحال من مثل نظر في الالهيات
 فلو كان مفيداً للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فتناقض
 والفرق بين الأحكام الإيجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى سماعه
 الأذان الكريمة **قوله** لكن رواه يعني رد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض
 لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئاً من الظن والعلم واما اذا اعتبروا بافادته
 الظن على ما نقل الأمام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف
 في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظراً هذا يفيد
 الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض **قوله**
 يرد عليه حاصله ان لا يتم ان لو افادته لم يكن في سداد الجواب ان يكون مفيداً
 للزمام الخصم فانه مقرر بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر في مفيد
 العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحق الا لزامية اعني المركبة من المقدمات
 المسلمة عند الخصم ثابتة في الكتب والقول بعدم افادته الأ لزام لعدم

صدقة في نفس الامر قول بالدليل لا يعيب به **قوله** هذا انما ينفي العلم اه نشأ
 الى اعتراض على قوله فانه قيل وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى
 لانها على تقدير ثبوتها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه
 ليس مفيداً في نفسه لانه حاصله ان كون النظر مفيداً لا يمكن ان يتصور
 حاصلاً بالاكستدال ولا شك ان لا يكون انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر
 مفيداً حاصلاً اصلاً وهو لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفس استادة الرد دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل
 بالأفادة يدعي العلم بها ايضا ان مقصوده الاستدلال وهو انما يشترط
 على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر ينكر وهما معاً
 اي يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء
 النفس الكافاة او بانتفاء العلم بها فاذا افادته الشبهة المذكورة في
 انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصته الجواب ان لا يتم ان مدعى المنكر
 نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالأفاداة والافاداة وهو ما بعدم الافادة
 او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك ان لو تمت هذه الشبهة لزمت ثبوت
 نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعى الظن دون العلم **قوله** اثبات افادة
 النظراه يعني ان الكلام على تقدير المضاعف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر
 المخصوص من العلم بافادته كذا النظر المخصوص لان اثبات القضية الكلية اعني
 كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم به ولا
 شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة
 فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص
 بنفس افادة العلم ولانه اثبات الشيء بنفس **قوله** وقد يقال اه



حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق افادة النظر المخصوص ولازم انه
 اثبات الشيء بنف لانه معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد
 من النظر بالعلم المقدم مرتبة فيعلم الحكم وهذا غاية توقف على النظر
 مفيد لا على العلم افادة الا يرى انا يحصل كثيرا من النتائج بالانظار
 الصحيحة مع الفقدان عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات
 تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص
 مفيد من نفس الحكم بكونه مفيد ولا يخل في استفادة الحكم العلم بالا فادة
 من نفس افادة لعدم لزوم اثبات الشيء بنف **قوله** وقد زيفناه
 حاصل تزيفه ان العلم بان النظر مفيد لا يستفاد من العلم بذلك
 النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
 فيعود المحذور لان النتيجة لازم الدليل والعلم باللازم اغايلزم من العلم
 بالزوم والعلم يتحقق للزوم ولذا شرط الشيخ الانساج التيقن
 فكيفية اندارج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته
 وما ذكرت من انا يحصل كثيرا من العلم بالنظر صحيحة مع الفقدان عن
 العلم بكونها مفيدة لا يرد على عدم العلم بالا فادة لما حكمت مفيدة لا يرد
 على عدم العلم بالا فادة بافادتها لتلك النتيجة **قوله** اي توقف الشيء
 على نفسه اه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء
 على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين فهنا بل المراد
 لازمه اعني توقف الشيء على نفسه هو اللازم من توقف افادة
 النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دورانه يستلزم
 الدور الحقيقي لانه العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر

بل على عدم العلم بالعلم بالا فادة
 كيف لو لم يكن العلم بالا فادة صحيح

المخصوص

المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادته هذا النظر
 على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروع
 علم العلم بالفرع استفادة العلم بالأصل بظلم الصغرى السهلة ال
 المخصوص اليه بان يعا هذا النظر وكل نظر صحيح مفيد فلهذا الحاجة الى مفيد
 محل الدور على معناه المجازي اقواله بحث لانه لا يلزم ان العلم بافادته النظر
 المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وتو العلم بالفرع متفاسم
 الأصل يجعل كبرى للصغرى السهلة المخصوص لا يغايل على استلزامه لياه
 واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة استفادة الدليل
 المعين فليس موقفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم فتوقف الشيء
 على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبت حكمه
 بنف ذلك فلا محل للمحتمل على المعنى المجازي **قوله** حاصله ان اثبت
 الكلية بالنظرية اه يعني لازم ان يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر
 اثبات الشيء بنف لانه المشتبه هو افادة النظر من حيث كونه نظرا او
 افادة من حيث ذاته لانا ثبت القضية القائلة ان كل نظر صحيح
 مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد
 اذا ثبت لتلك الكلية بهذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون
 معتبرا بعنوان النظر هو لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا
 لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادة من حيث ذاته واللازم من اثبات
 تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادته النظر تحتها
 انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادة من حيث كونه نظرا ولا
 حل فيه لتقارير المشتبه والمشتبه بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب

المخصوص من حيث كونه نظرا
 انما هو بهذا النظر

وأما إن لم يجز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذها وتكون
 شخصية ضرورية أو بعنوان كلية نظرا فلا دخل في الجواب ولذا لم يتقرر
 له الشك والمقصود منه دفع ما يورد من أن هذا القضية الشخصية
 لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر
 آخر لها ويتكلم فيه أيضا فاما أن يذهب أو يعود فيلزم الدور
 التسلل وحاصل الدفع أن تلك القضية الشخصية ضرورية إذا أخذ
 موضوعها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا
 اعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرة
 إذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا
 اعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا يخفى
 في ذلك فأن القضية تختلف بداهة وكسرها باختلاف العنوان
 فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود بدوي
قوله والأول اه يعني أن قوله بأول التوجه يدل على أن المراد ما لا يحتاج
 إلى سبب أصلا وقوله من غير احتياج إلى النظر يدل على أن المراد ما لا
 يحتاج إلى النظر فاول تغير البداهة مناف لآخره فالأول أن يقال ما لا
 يحتاج إلى سبب أصلا إذا العلم الحاصل بأول التوجه لا يحتاج إلى سبب
 من الأسباب سوى التوجه وانما قال الأول لأنه يمكن أن يقال أن المراد
 بالتفكير المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج إلى ملاحظة أمر آخر
 من فكر أو حس أو تجربة **قوله** وجعله تغير الأول التوجه
 اه يعني جعل قوله من غير احتياج إلى الفكر تغيرا وبينا بالاول التوجه
 فليس المراد بأول التوجه أن لا يحتاج إلى شيء أصلا كما يفهم من قوله

بل أن لا يحتاج إلى الفكر والترتيب لا يلزم تقرير الشك لأنه يدل على أن المراد
 بالتفكير ما لا يكون لمباشرة الأسباب من دخل في حصوله حيث نفس
 الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة من دخل في حصوله ولا يصح أن يقال
 أن ما حصل منه غير تفكير ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب الجوز
 أن يتوصل حصوله بالحس والتجربة الحاصلة بالاستعمال الحسي قال
 بعض الأفاضل فيه بحث لأن ما حصل بالحس والتجربة خارج عن المقيم
 فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتفكير وأقول هذا
 مخالف لما مر في وجه حصول الأسباب في الثلاثة من أن الحسيات والتجربيات
 والبدهييات والنظريات مرجع الكل إلى العقل فانه المفضي إلى العلم اما
 تجرد التفات أو انضمام حس وتجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح
 في أن ما ثبت بالحس والتجربة داخل في ما ثبت بالعقل وانما قال لا يلزم
 تقرير الشك لأنه لا يلزم ما قرره البعض من أن ما حصل بعد استعمال
 الحس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليس
 مستقلا في حصولها كما لا يخفى **قوله** الظاهر عبارة المصنف يعني أن الظن
 من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشك حيث ذكر المصنف الضرورية في مقام
 بل الاكتسابي وفسره الشك بالحاصل عما يستفاد من الأسباب بالاختيار أن
 الضرورية هي هنا في مقابلة الاكتسابي المقصود عا ذكره ومفناه ما لا يكون
 حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله واستقره ويرد على ما هو
 الظاهر أن المثال الذي ذكره للضرورة ليس موافقا للمعنى المذكور
 الموقوف على الالتفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور لكونه
 كسبيا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار

قيل ان المراد ما لا يتوحيده مقدر و بعد الالتفات ونقتول الطرفين
 كما يشير اليه غثله بعبارة الاشياء بعرف النظر في الاستدلالات
 وتقليب الحدة والاضغاث في الحسنة ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم
 ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاضطلال
 على خلافه **قوله** وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرى على
 ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يتوحيده لا بد من
 مبكثرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجريبيات والحدسيات
 متروكة اليها مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما مر في الشرح
 من حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوحيه
 لتوقعه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي
 من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا من ضعف ما قال
 الفضل الجلي من ان العلم ان الحدسيات والتجريبيات متروكة في البين
 في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يتوحيده بعبارة الاسباب من غير
 ان الاستعمال الحس والتكرار المشاهدة مدخلا فيها على ما بين في محل الا
 الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يتوحيده بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف
 وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما
 حاصله بعبارة سبب من الاسباب فتأمل ويمكن ان يقال ان التجريبيات
 والحدسيات داخل في الضروري لان حصولها وان كان بوطأة الحدس
 والتجربة لكن بوساطة غير ملحوظ عند المشتايح لعدم نقلها غير
 مبين بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها ما ثبت
 بالعقل وان كان لا يستعان به الحس والتجربة مدخلا فيها **قوله**

والاولاه

والاولاه يعني الاول ان المراد بالبداهيات عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت
 منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيستعمل الحدسيات والتجريبيات
 بآثارها قبيلا منها معها ويقتل الاستدلال والاكتسابي مترادفين وانما
 قال الاول في اشارة الى ان ما ذكره الشرح ايضا صحيح ولعل وجه ما بيناه في قوله
 كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري قسم
 العلم الحادث والحدس يستلزم الحصول لا ما يعلم الحاصل وما شانه الحصول
 وان لم يحصل فلا يرد النقص بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يحصل
 عليه انه من شأن الحصول وليس تحصيله مقدور للبشر على ما هو مذهب
 اهل الحق من ان العلم بحقيقة شيء ممكن غير حاصل بعبارة الاسباب بمعنى
 انه لم يجز عادة تع بخلق بعد استعمار السبب العلم الا ان حقيقة ليس
 بحاصل بالعقل فمن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب لم يأت
 بشيء لان القائل باستناء العلم بحقيقة الحكماء وهذا من المتأخرين
 والمحققين بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء والحصول
 معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على
 ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتزاعا
 اعتبارا الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفت الحكماء من ان
 الصورة الحاصلة واما على ما عرفت المتكلمون من ان صفة توجب غيرا
 او ينكشف به اه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير
 حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول
 شريع فيما يلزم فتجوز ان تلك التقييد لدفع ذلك الايرهام واما ان
 حقيقة الجواب ليس من شأن الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين

في الواجب انما يرد على من ذهب الى ان
 يستعمل العلم بحقيقة

76

والجزم هو على خلاف كافر به في شرح المواقف **قوله** لكن يرد عليه اه بمعنى
ان شأنا المواقف عرفه الفروى بما عرفه الشا وادرج الحيات فيه
وبين وجه الاندراج بان الحيات ليست حاصلة بتمتع الأحاسيس المقد
ودلنا ولا يحصل الجرم في جميع المواد مع تحلف في وجدان الصفر والى
الشكر **مرو** وروية الأحوال الواحدين ونحوه كدلالة في حصولها
مع الأحاسيس من أمور أخرى بنظر العقل إلى الجرم بسبب تلك الأمور في
بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لنا اذ لا يعلم بتفاصيلها
ولا زمان حصولها حصلت قبل الأحاسيس أو مع الأحاسيس وكيفيته
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فاما
حاصلة بتمتع المقدور لنا وليس لما مر في آخر مدخل فينا والقول بان يجوز
ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الجرم ولا تعلمها مفصلة **قوله**
مخالفة تصرف العقل والى اذ ان يكون البديهييات الأولية ايضه موقوف
فه على امور لا تعلمها وفيما قد نالك اشارة إلى دفع شبهة اوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المزار **قوله** وجوابه ان الشا حمل
التعريف حاصلا ان من ادرج الحيات في الضرورى عرفه بالايكوال القوة
مستقلة في حصوله والكبرى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيتمثل
الحيات في الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر من ادرج
الحيات في الكبرى عرفه بما يكون للمقدور دخل في حصوله والضرورى
بما لا يكون كذلك فيتمثل الحيات في الكبرى لحصولها بالأحاسيس المقدورة
فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المنهوب وان
النظر قد يتوقف على مبادئ ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في

يضطر

في حصوله لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال
عادة بمعنى ان الكبرى يتوقف على محقق قد متناعادة والتفروى ليس كذلك
اعنى الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الأمور التي يتوقف عليها العلم
الكبرى غير مقدورة لان يكون نفس العلم به غير مقدورة ووجه
التناقض اه حاصلا ان جعل الضرورى اولاً مقابل الكبرى ثم جعل قسماً من
قسمه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه قسماً من قسمه وهو مستلزم
التناقض اذ يستفاد من الأول ان الضرورى ليس بالكتسابي ومنه ان الشا
اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتفاير بين القسم والقسم **قوله**
وليت بشري اه بمعنى ان دفع آلتنا قسماً من تخيل وههنا لا يتخلل
التناقض وان جعل الضرورى معنى واحداً وهو ما يقابل المكتسابي لانه انما
يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحصة الحاصل بنظر العقل
المنقسم الضرورى والاستقلال قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر
انه لا يتصور حصول العلم سواء كان بديهياً او نظرياً بدون سبب
من الأسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الأسباب
الى ما يحتمل الله تعالى في العبد بالتوسط اختياره وصرف السبابه والى ما
يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة
لأسباب المبكرة وغيرها المحققة في الضرورى والاستقلال على ما هو
الظاهر قوله والسبابه اى السباب العلم من غير تقييد بالمبكرة وغيرها
الى ثلاثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب منها وهو بنظر العقل اى
توجيهه ومالا حفته الى الضرورى والاستقلال ولا شك ان لا يلزم
من ذلك كون قسم الشا قسماً من اذ ليس بنظر العقل من الأسباب

المباشرة حتى يكون العلم الحاصل له حاصلا بسبب مباشرة فيكون دخلا
 في الكسبي ويكونا القوي قسما منه فيلزم التناقض بل هو شاذ للنظر
 العقل وتوجيهه الذي لا يتوقف على وجه المباشرة كما في الواحد نيتا كالعالم
 بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
 للعبد ويتوقف على وجه المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي هي
 الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل هي حاصلة بالقصد والا
 ختيا واما حاصلة بدون المباشرة يتوقف ضروريا ما حاصلة منه بالمباشرة
 يتوقف نظريا بالمعنيين المذكورين ولا هذا نهاية تحرير كالاتم **قوله**
 ولو سلم فيجوز اه او لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه
 يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقام بتفسيرها عمومها
 فيجوز ان يكون نظرا بالعقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشرة حصل
 قسم من اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل متوقف في الوجد
 نيات وليس بسبب مباشرة والسبب المباشر متحقق في الحيات
 والجز الصادق وليس بنظر العقل وكالاتها متحققة في النظريات والمقسم
 بالقوي والاشتد لا في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل
 باول التوجه اه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الا اعم اشم
 للسبب المباشرة وغيره فلا يتوقف القوي دخلا في الكسبي فلا يلزم التنا
 قض اصلا وبما مرنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
 والاقسام عموم ما يعرف ذلك من ملاحظة المفهوم التقييم والماد بقونا
 الحيوان اما ابيض واسود الحيوان اما الحيوان الابيض والحيوان
 الاسود لانه وان لم يميز ان يتو بين المقسم والاقسام عموم ما وجه

لكنه جائز بين المقسم وقيد الاقام بل متحقق الا يرد ان الابيض للثدي
 هو قيد يحصل بقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القيد يكفينا كما لا
 يخفى **قوله** نعم يرد على التقييم التوجه اه يعني نعم ان القوي في التقييم
 محمول على ما يحصل بدون فكر لا بسبب انه لو لم يحصل عليه يلزم التناقض
 بالا جلا انه لو حصل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشرة يصح
 حصر ما حصل بنظر العقل في القوي والاشتد لا في خروج الحدييات
 والتجربيات **قوله** ضرورة انهما حاصلتا بنظر العقل وليستا بداهتيتين
 في القوي لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة
 ولا في الاشتد لا لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه
 الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تغيير الاول التوجه فيحصل معنى
 آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل القوي على معنى آخر ليس
 لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما يحمل التفكير
 في قوله من غير احتياج الى التفكير على المعنى القوي اي من غير احتياج
 الى سبب من الاسباب المباشرة فيكونا الحدييات والتجربيات داخلة
 في الاشتد لا ولم يحصل للقوي معنى ثان لان غشيه للقوي الحاصل
 باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجز ياءجي عنه ذلك لا احتياجه الى التفتا
 المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما مرنا ظاهر ان ما قاله المحشي
 وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدييات والتجربيات
 وب ان القوييات المقدورة كانت داخلة في القوي ولا شذ
 ان القوي باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم
 من الاكسابي وقد كان القوي قسيما لا اكتسابي فيلزم ان يكون

قسم الشيء من حيث الحاجة الى جواب الشئ بغيره المقبول لحد اذ ليس المقصود
 ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحسنيات والتجربيات والتفريعات المقدرة
 ريات بل مقصوده انما ذكره الشئ من ان في حمل الضروريات على المعنى المعنى
 التناقض في التناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه لبطلان الحصر
 وابن هذامه ذلك واعلم ان مقصود المحتشئ من قوله وليست شغري كيف يتجمل
 التناقض ان لا يلاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتجمل التناقض في التناقض
 الى اعتبار المعنيين للضرورة نعم في ايرهام التناقض لكن يرتفع بادنى تأمل **قوله**
 فيحتاج الى دفعه او يعنى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة
 الى عامة الخلق لبطل الحصر الاسباب العامة في التثنية فيحتاج الى دفعه او ما
 يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان وهو ان ليس لهم غرض مستقل
 بتفصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل ادجوه في العقل وان كان كاستغناء
 من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون
 فلا خلاف في المقسم اذا المقسم الاسباب العامة لسيائر الخلق فلا احتياج في
 دفعه الى ما ذكره الا ان تخصيص الصحة ان لا الالهام ليس من اسباب المعرفة
 لفاد الشيء عاينه وتخصيص يومهم كونه من اسبابها **قوله** وجوابه انه خلاف
 انظر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفيرد والمرض **قوله** وفيه استدراك
 لانه ينبغي ان يقال ان اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة تشمل المقصوروا
 لتصديق والكالام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة استشارة الى هذا
قوله وايرهام خلاف القولان الصحة يقال على ما يقابل الفيرد وعلى ما يقابل
 المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فمضى ارادة الثبوت منها
 بالاقرب ايرهام خلاف المقول المراد بالشيء الحكم الذي هو الواقع والآخرة

ومعنى صحة مطابقة للواقع وقد فسر في شرح المقاصد في بيان معنى التصديق
 والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التقيد
 انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحتشئ بقوله وجوابه يرد عليه فان محله على معنى المطابقة
 خلافا للمتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة
 معتبرة في مفهومه وايرهام خلاف **قوله** كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد
 جزم الشئ فيمكنه بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينية حيث حمل التجلي
 على الانكشاف التام بمعنى لا يرد كلمة عدم احتيا النقيض حالا وما لا فلا
 معنى لا يرد كلمة المشورة بالخلق **قوله** فتأمل وجه التامل ان عبارة المصدر لا تدل
 عليه مري والعام قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله
 فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي حيث عمم التعريف اولا وخصه ثانيا
 فان قيل حصر الاسباب في ثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق
 الادراك لان الاسباب كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والروايات
 يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة بها المفيدة للعالم بالاتحاد وفقد
 كاف لا يرد كلمة كان **قوله** اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد
 في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم
 والعلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالحائتم لما يحتم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى
 من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع **قوله** وليس من التعريف اى ليس جزء
 من التعريف حقيقة عند الله ولا يلزم الاستدراك لانه حمل الفيرد على المعنى
 المصطلح فيخرج الصفات وصار التعريف جامعا مانعا بدون المشهور خبر
 من بناء على حمل الفيرد على المعنى اللغوي واخراج الصفات به انه لا يعلم بها
 الصانع وظن ان المشهور وان لا ان حمل الفيرد على المصطلح بعيدا عن الفهم

وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله عن الموجودات اذا الغير المصطلح
لا يطلق الا على الموجودات **قوله** يقال اشارة اه يعنى لما كان تعريف العالم
بما ذكره موافقا لمقتضى وجوبه الاول جواز اطلاق العالم على الجزئية
فانها الموجودات بالذات والكم في اختصاصها بالذات وعلى المجموع حيث اورد
صفة الجمع وقال من الموجودات بيان للموصولة اذالة بقوله يقال عالم ^{الاجسام}
فان في اتيان الأمثلة عن الجنس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على
الجزئية في معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم
على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقد المشترك بينه
بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتقدم الوضع
بحسب كل جنس كلفظ الدين قوله بلاد ليل وكذا جعل الوضع عام والموضوع
له خاصا فانه بموضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى واحد مشترك بين
جميع الاجناس بجواز اطلاقه على كل واحد منها اطلاقا لكل على جزئية كاطلاق
الانبياء على كل من زيد وعمر وبكر وعلى كل **قوله** لانه اسم لكل عطف على
القد المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والامام جمع
قوله رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل كل واحد خلا لا الاصل لا
يصاد اليه بالضرورة داعية اليه قال في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس
وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان
قيل عبارة المعصية في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزاء
دون جزئية نفى تفسير كلام المصنف بذكر فردة قلنا لا ثم ذللك فان
قوله العالم بجميع اجزائه حاد فقيقة كلية معناه وكل جنس يصدق
عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حاد فقيقة اشارة الى ان كل جنس

من الاجناس

من الاجناس فقيقة اشارة حاد مع حدوث الاجزاء التي تتركب منها في الخارج
ومعنى تتركب منها في تتركب جميع جزئية منها كما يقال جنس البيت مركب
من الخردان والتقف مفرها بلع في الرد على الفلاسفة هذا والفضل في
توجيه عبادة المتن وجوه تتركبها مخافة الاطباب وما ذكره اقرب
الى الفهم والصلوب **قوله** والمشهور ان الصورة النوعية اه المقصود
هذا دفع ما يتجه من ان كان على الاش ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس
فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية طبيعته للفنا صير قديمة
بغيرها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلكية او عنصرية نارية
او هوائية قديمة بحسب تواردها وافرادها الشخصية فيجوز خلوقها
عن افرادها الشخصية لانه طبيعته النوعية وان الكواكيب والنجوم
طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعا المقضية الاثنا المختلفة
قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيجوز خلوقها عن انواعها بطريق
النوع والقد بان يخلق الهواء صورته ويليئها المصورة النارية وبان
لعكس حتى يجوز ان يكون نوع النار حادنا بسبب الحركات الفلكية من
نوع الهواء ولا يجوز خلوقها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان
المشهور وان كان الصورة قديمة بالجنس لكنه يشك ببقاء صورته
لا سطقسا اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تتركب الجسم منها تسمى
اسطقسا وباعتبار تحليلها عناصر في امرجة المواليد الثلاثة اعني
المعاد والنبات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم مرقوبا بصور
العناصر باقية على حالها في امرجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها
بغير الا فراق بكثرة تواردها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها

الخارج

الشخصية من العدم الى الوجود كالجزء فيانهم قدم الصورة النوعية المختصة
 بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها افرادها والآن يكون المواليد قديمة بالنوع
 فلا معنى لتلك الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجوز حدوث نوع النار
 نعم انه يجوز الانقلاب بحسب التوارف في الافراد الشخصية بكل
 نوع فكان الشئ تزل ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بال
 النوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع
 الاضافي اعني المندرج تحت جنس اخر فيصدق على الصورة النوعية
 ويلتزم موافقا للمشهور **قوله** قديمه بالاضافة اه قيد القيام باضافته
 الى العين او الممكن احترازه عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناء
 عنه المحال لان يكون تخير بنفسه ادلا تخير للواجب **قوله** ثم لا يخفى اه
 يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض
 قائم بذلك العين كالتبرير المركب من الخشب والهيئة العارضة له
 بسبب التاليف فانه يصدق انه متخير بنفسه غير تابع تخير
 تخير شئ اخر مع عدم صدق المقرفات اعني مقام عليه اذا المشهور
 انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حيزنا
 لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقص من ان الوحدة النوعية مقبلة
 في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي
 من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما هي ان لو قرر عبادة الحق
 بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيننا
 مع انه ليس بعين فيكون المقابلا لمختصا التقسيم وليس كذلك بل
 مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق

المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة
 النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قالوا المشهور لان بعضهم ذهبوا
 الى ان عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على
 وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة معلومة فانه امر اعتباري
 غير موجود فكيف يلتزم بالوجود واجيب عن الاشكال المذكور
 بان معنى التخير بنفسه ان لا يلتزم في عروض التخير واسطة والتخير
 لذلك المجموع انما عرض بواسطة جذة الذي هو العين ولا ينقض تعريف
 قيام العرض ان يصدق على ذلك المركب انه متخير بواسطة موضوع
 بل بواسطة جذة **قوله** ليس امرا اخر اه اعلم انه قد اشتد فيهم
 ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في
 الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم غايزها
 في الاثار الحسية والاشارة بان يكون وجود العرض في نفسه هو
 وجوده في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجود امر اخر غير وجوده
 فيه وقيامه به على ما يدل عليه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
 في نفسه امر وجوده في الحيز امر اخر ولذا علل استثناء الاستقلال به وروى
 السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام الجسم
 وتخلل الفاء يصح المغايرة بالذات وايضا مكان ثبوت الشئ في
 نفس مغاير لا مكان ثبوت لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني
 فان البياض يمكن ثبوت في نفس مع انه لا يمكن ثبوت السواد
 واذا كانت الامكانات متغايرة فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوت
 ويمكن الجواب بان عبارة الشرح محمولة على السامع كالمشهور

والتواخدهما في الإشارة الحسية تأمل **قوله** بمعنى البعد المفروض
يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الأبعاد
الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المفروض
أولاً وثانياً وثالثاً لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء اغا يوجب حصول
الأبعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقىهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهريية فلا يستداد المفروض أطول
وثانياً عرض وثالثاً عمق **قوله** ودان التقاطع اه يعني اشتراط التقاطع
لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول
ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل الفرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بجانب الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً الجزء
أ ب فيحصل الطول قام بجانب ب ج فيحصل العرض وقام على ب د فيحصل
فيحصل العمق فبهذه الثلاثة أبعاد واحداهما أ ب والثاني من ب ج والثالث
من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبها ذكرنا
ظهور ذلك احتلال عبادة المحشى فان قوله يقوم عليه صفة لقوله ثالث
ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل
به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالأوج وفوقه رابع أي فوق أحد
رابع كذا في المواقف القم إلا ان يقال انه صفة لأحد هما بخلاف الموصول
أي العزلة أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في
حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الجلي
في حاشية المطول ان جملة كبيراً ياديه في قولنا فلان كبيراً ياديه
صفة لفلان أما بتقدير الموصول أو بان علم الجنس في حكم النكرة

ثم ان تقاطع الأبعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت
متى وزدة وذلك كافه هنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان أحد الجوهريين ملتقى
لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومنه الواجب ان يتوكد كذلك كذا افاده بعض
الأفاضل **قوله** وان كان لفظياً راجعاً اه المقوم هذا بيان فائدة قوله
راجعاً الى اصطلاح وعدم مخالفة ما في المواقف ودفع ما قيل من ان
حاصل ما ذكره الش بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك ان نزاع لفظي يعني انه ليس
نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً الى الاصطلاح بان يتوكد لفظ الجسم في
اصطلاح موضوع المركب من جزئيتين وفي اصطلاح آخر للمركب من
ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشابهة في الاصطلاح
وان كان نزاعاً لفظياً بمعنى انه نزاع في لفظ الجسم بان هل يتحقق
بمطلق التركيب من ثلاثة او ثمانية فانه نفى النزاع اللفظي بمعنى
انه الرجوع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبت بمعنى انه نزاع
في اطلاق الجسم بحسب الفرق واللفظ فلا منافاة بين كلاميهما **قوله**
او مطابقة للواقع اه معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب
التعقل كلياً والانتظام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب الوهم جزئياً
وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على الاحتضار ما يقسم له
اولاً لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف بالكمالات
المشملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح
الأشواة للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادتا
لا في عبادة الش صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه

لصفه لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام
العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه
الجمادية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات ^{المختلفة}
لكن غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قول ابي مطابق للواقع والافق
فرض كل شيء ويعني ان المراد بعدم انقسام فرضنا القسرية الفرضية
المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق فتصور العقل منه شيئا غير شئ لانه
غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء او تصور عدم
نفسه وبما قررنا ان دفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذا
الحكيمة في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثر
اذا الفرض فيه ممتنع كما لمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع
في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعبر في تعريف المقصلة
اعني ما لا حظ للعقل وتصوره انه غير ممتنع في شيء من الاشياء
على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشئ على معنى التجويز العقلي
لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسام ممتنع كتجويز
اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا ممتنعين ولعل المحشي تركه لان
الاول اسبق الى الفهم **قوله** وان امكن دفعه اه اى امكن منع الحصر الفعلي
في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المق بالانقسام والحصر المعين
الذي اى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فمرح خارجة
عن المقسم **قوله** لا يقال احتمال جزء يعني لان ثم ان المق حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمالا ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني

المجردات لا يدرك الدليل على حدوثه وهذا يناه في غرض المقادير مقصود به
حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجود والمحملة الوجود
وانما قلنا ان بقي احتمال جزء لا يدرك الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور
على ما سيجي انما يدرك على حدوث ما له كونه في الخبر والمجردات لا احبالا
فلا يدرك على حدوثها وما قاله المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير
مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين ذكرهما الشما
سيأتي بقوله وههنا البحاث الاول فليس بشئ الا ان الاعتراض
الذي ذكره الشما من الصغرى الدليل اعني العالم اما اعتراضوا اجسام
او جوهرها بانهم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا اذ الجواب اثبات المقصلة
المنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن
المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اه اعتراض على
هذا الجواب بان لا ثم المق حصر ما ثبت وجوده لانه يناه في غرض المقصود
فهذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة لكنه
التسمية قال الجلي صرح في تقرير بهذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود
الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزائه لا يتجزى جزء ثابت بالدليل
القطعية فيجمل ان يكون بعض منه قديما مستمرا لا يدرك على حدوثه
ولا خفاء انه يناه في غرض المقصود ان شئ فيه بحث لان الاحتمال
وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على سيجي ان كل ما له كونه في
الخبر فهو محال الحركة والكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك
ان وجود الجزء بدون الكون في الخبر محقق فيكون حادثا البته فلا معنى لهذا
دلالة الدليل على حدوثه **قوله** وايضا وجود جوهر مركب اه اعتراض

على قول الشوم يقل وهو الجوهر اجزاء عن ردود المنع اه بان شل
 هذا المنع وارف على قول واسا مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر
 المقصود المركب في الجسم لجواز ان يكون المركب عاصلا من جوهريين
 مجردين فلا يكون جساما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم
 لاننا نقول اه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرضنا المص
 من قولنا والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة بالكون
 اذا لم تكن اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزاء المعلومة
 الوجود فعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المقصود
قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان المركب
 من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت
 اليه المصرا واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات
 فان كثيرا من النشوقا تلبسها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل **قوله**
 اي مستقيم لان الازم اه يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس
 للأصطلاح بل هو بيا الواقع اذا الازم من وضع الكرة الخفيفة على
 السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماثلها بجزئين او اكثر وجود
 الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماس من الكرة يكون منطبقا على
 السطح فيكون مستقيما لا استقامته وان كان وجود مطلق الخط
 بالعقل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منا فيا الكرة الحقيقية
 عندهم لان وجود الخط بالعقل فرع التماس في الوضع وهو كونه المقدر
 بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة
 للكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايته

في الاشارة الحسية وان كان متناهيها في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفيض
 بقدر محدود فمقابل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس
 بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيه لا عندهم
 بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قال عندهم لان بعض
 المتكلمين ذهبوا الى ان السطح عندهم مركب من الخطوط الجوهرية
 فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عندهم ذلك البعض هذا تحقيق
 عبارة المحشي ولا يخفى انه لا ينافي في تغيير الخط بالفعل في قول
 الثالث والاك ان فير خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
 ينافي الكرة الحقيقية القم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما يتم لو كان
 قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد ان محموله على غفلة الثالث
 على ما قاله بعض الافاضل والظ من عبادة ان المراد به ما يتوسط سطحيا
 حقيقيا لا حسب مطلقا سواء كان مستويا او غير مستوي فاحاصل الا
 سند لا انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماس
 الا بجزء غير منقسم لانه لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل
 اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع
 على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالعقل ينافي
 الكرة الحقيقية عندهم على زعموا فتدبر واحفظ **قوله** فيرد عليه ان العقل
 جازم اه يعني ان جميع مراتب الأعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر
 من المراتب التي بعد اى تنقص العشرة من تلك المراتب وهو ما بعد العشرة
 فلفظ بعد بصيغة المنصاع المجزوء من العدد يعني الاستقاط وخلاصة
 ان جميع مراتب الأعداد اكثر مما بعد العشرة منها الشواهي

الاحاد ايضا مع ان كلاً منها غير متناهية وقيل في توجيده ان جميع
 مراتب الأعداد لكل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك
 المرتبة مثلاً مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة
 من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من
 العشرات ولا يخفى ان تكلف بعمية الفهم مع ان العبارة الالائية لهذا
 المعنى ان جميع مراتب الأعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما
 بعد بلفظ الطرف المقابل للقتل فالمعنى ان جميع مراتب الأعداد اكثر
 من المرتبة التي بعد العشرة اعني احدها عشر في مالا يتناهى وكذا تعلقات
 علمه مع اكثر من تعلقات قدرته فان علمه مع يتعلق بالواجب والممكن
 والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منها غير متناهية
 عندهم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او المعنى المتعلقاً
 واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد القلة والكثرة في الامور الموجودة
 لا يتصور بدون النتائج ومرتبات الأعداد امور وسمية والمعلومات والمقدورات
 الموجودة متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الممكنة فهي لا يقف الى احد
 كما لا تقف الأعداد والمعلومات والمقدورات فيه **قوله** حاصل هذا
 الوجه ان كل ممكن اه يعني ان كل واحد من الافتراضات الغير المتناهية
 التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فانه لا يوجد جميعها
 فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراضات جزء لا يتجزأ اذ لو
 امكن افتراق بوجه مائة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً
 فيكون موجوداً خلا تحت الافتراضات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا
 مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين بمقدور ان يكون

افتراق مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض ثالث وهو ما يجيى بقوله والافتراق
 ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزالة اذ كان الافتراق ممكناً الى غير
 النهاية يكون جميع تلك الافتراضات مقدور الله تعالى فانه لا يوجد كل ما ثبت
 الجزء قال بعض الفضلاء وليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية
 ان يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية عن القوة الى العقل بان
 يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بطريقها التطبيق
 بل المراد ان من شأنه وقوته ان يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي الى احد
 لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية
 فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ ولا يلزم من امكانه افتراق مرة اخرى
 خلافاً المفروض ان شئ ولا اوله ان يعمل بطلان خروج الانقسامات
 الغير المتناهية بالفعل بامتناء احتمال الجسم المتناهي القدر على الا
 مورد الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة
 اشتراطوا في جريان الاجتماع والترتيب حتى يجوزوا وجود الحركات الغير
 المتناهية على التعاقب والنفوس المغارقة من الابدان لعدم الترتيب
 فاذا كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة
 ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل
 مجتمعة او متعاقبة على اذ لم يرد ان يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ ويتم
 الدليل عليهم الزاماً **قوله** ان قلت النقطة اه حاصل انهم صرحوا بان
 النقطة نهاية عارضة للخط اولاً وبالذات فلا يوجد بدون ولا يخط
 بالفعل في الكثرة اذ لا عرض الاولية بالشئ لا يوجد بدون ولا يخط

بالفعل في الكرة على ما مر فالانقطة فيكون ما به التماس جزو لا يتجزى **قوله**
تلك القضية مرهنة اه يعني ان قولهم النقطة في لاية الخط قضية مرهنة
في قوة الجزئية الكلية فان لاية احد سطح المخروط المستدير اعني السطح في
جانب الرأس في كالا امتداد به نقطة بالخط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة
بالخط فيكون ان يكون لاية سطح الكرة نقطة بالخط ايضاً وما قيل ان
لانقطة في الكرة كما لا يخفى خط فالمراد ان النقطة فيها بالفعل ويجوز
ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير
ان يخرج من مكانها نقطة غير متحركة هي قطب الكرة والمخروط مثل
يحيط به سطحان احدهما قاعده والآخر مبتداء منه ويضيق عليه ان
ينتهي بنقطة هي رأسها فاكافا مستديرين يسمى صنعة بديا مستدير
ولا فصلها **قوله** لانه في الآخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤول
الى نفى حركات الان حركتها كان بجميع الأجزاء الأصلية المتحركة
او باعادتها بعد عدم انما يكون في دار الآخرة فينا فيه استمرار الأولى وعدم
زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفريق أجزاء
وكولا متناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون
الآخرى فالأولى الحشر بجميعها بل انتفاء الصورة والأعراض المثخنة
ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا لبيا انما يتم على تقدير تمامية
امتناع إعادة المعدوم ورونه خط القناد **قوله** ادلة دوا مراه يعني
ان اللفظ المتبادر ان قوله المبني عليها صنعة لكثير من اصول الهندسة فيكون
المعنى ان في نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبنى عليها **دوام حركة**
السموات لكن ادلة دوا مراه المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني

عليها

عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قدم
العالم وقوله المبني عليها صنعة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثلاً اثبات
الهيولى والصورة الذي يؤول الى القدم ويبني عليها **دوام الحركة** فان دوام
حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون لها
مركبة منها بجزء لا يتجزى لا مستقلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله **قوله**
قيل لا اما في وجهها بكلمة ما يعني ان كلمة ما في التعريف عبارة عن الممكن وكل
ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخرجها
بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة
اذ لا واسطة بين الممكن والواجب ولكن التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها والمج تعدم الواجب لذاته ولا يخفى انه ستر
محض **قوله** واما لانها عرضاه يعني قيل ان قوله ويحدث ليس من تمام التعريف
بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افواذه لان الصفات وتخله
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لا احتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
بذاتها اما لا معنى للقيام بالذات هو التخيير بنفسه ومعنى عدم عدم التخيير
فاما ان لا يكون مستحيزا كالصفات او مستحيزا بالطبيعة كالأعراض فعدم
القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان
مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكر
السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نعم ان كل ممكن
حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة منه تقع بطريق
الأيجاب. وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب
جواز اطلاق العرض عليها لا يراها مخالفاً للموا اذا اطلوا شيئا في الح

دوام

بل لا يبني عليها

فلا بد ان اطلاق العرض على صفاته مع ما لم يرد به اذ لا بد من كيفية يرد
 فيها قال الفضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذات
 مع كاذب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف يفرق
 الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية **قوله** في شرح التجريد ان بعض
 الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر
 من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد ووجودها غير مشروط
 بالمرجع والتكوين عندنا خلافا للفظ الاسفة وما ذكره الشافعي من ان
 ما عدل لا يكون من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادة
 في مخلقة في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلامه في
 التجريد في الامكان وكلامه في الواقع **قوله** ولما ان استدلاله
 يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بالاعراض لا يتبع زمانين ولا
 كان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو بطل لكنه تركه
 الشافعي هنا لانه سلك خاص للشيء الا شعري غير تام عند غيره وبين
 حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والكون
 بقوله واما حدوثها فلا نفي لانه من الاعراض وهو غير باقية **قوله** اذ القصد
 الى ايجاد الموجود في معنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان
 قديما كان القصد الى ايجاد حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود
 مع بالضرورة لانه بتحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم
 الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعاً **قوله** والاعراض حاصلة ان اثر
 المختار وانما يلزم ان يكون حادثا اذ كان تقدم القصد على الوجود بحسب
 ليلو مقارنا لعدم اثره وهو لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد

الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الایجاد عليه كذلك فيجب مقار
 رنة القصد للموجود بحسب الزمان اذ لا منافاة للتقدم الزماني والمعارضة
 الزمانية كما يجوز مقارنته الایجاد له ووج لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
 عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجوه قبل
 هذا الایجاد كما لا يلزم شيء من ذكره تقدم الایجاد عليه وانما قيد القصد
 بالكامل اعني ما يتوهم مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب مع احتراز عن
 القصد الناقص اعني قصد واحد من اقسامه متقدم على الایجاد والوجود بان
 ضرورة انه يحتاج في حصوله الى يتوهم معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
 اثره وانما يمكن كافي في تقدم عليه زمانا ايضا فيلزم اثره حاشا **قوله**
 اي مستمر الوجود ولا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لا القدم بمعنى
 عدم المستوفية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل بيان
 ان القدم ينافي بالعدم فالجواب انه ما يطرأ عليه لعدم لا يكون قديما لانه
 لو كان قديما ما ان يكون واجبا لذاته وحي يمتنع عدمه او مستند الى الوجود
 لذاته بطريق هذا الایجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرأ عليه العدم
 والالزم تخلف المعلولة عن العلة العامة **قوله** ان قلت يجوز ان يستند
 اه يعني ان طرأ العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلولة عن العلة
 العامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بالا واسطة او بواسطة
 شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناد ماهية يتوسط شروط
 حادثة على سبيل التقاطع بان يكون وجود كل منها شرط الوجود ذلك
 المستند ومع الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية
 في جانب المستقبل فيكون المستند قديما لعدم مسبوقية العدم

عليه ضرورة تحقق في الأزمنة الماضية الغير المتناهية لتحقيق العلة التامة
 اعني الموجب القديم مع واحدة تلك الشروط ولا يكون مستمرا في الزمان
 يطرد عليه لعدم بان ينبغي شرط آخر لا يكون شرط لوجوده الذي ينتهي الى جميع
 شروط يتعاقب شرط آخر لا يكون شرط لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عنه
 علة التامة بل علة الناقصة وهو جائز فقولنا فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم
 استمراره ولتمثيل ذلك مثارا بان يكون مستورا صادرا عنه الموجب القديم
 بتوسط الحركات الجزئية الى احدثه المتعاقبة المفروضة من مبداء معين
 الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحدة الحركات الجزئية شرطا
 لحصول مستورا في الزمان الماضي فيكون مستورا غير مسبوق
 بالعدم لتحقيق في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق
 علة اعني الموجب القديم مع واحدة تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
 ولا يكون مستمرا لان عدمه عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة
 الجزئية التي ينتهي اليه جميع الحركات التي هي شرط لوجوده يتعاقب حركة
 اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي هو هذا الاعتراض بما حصل
 انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزمان في مستندا الى القديم بتوسط
 استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم
 قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد
 شيئا اذا القدم بهذا المعنى مفروضا والكلام في أنه ينا في عدمه ولذا فسره
 المحشي بالمستمر بل فيه تسليم معنى المعلول اذ مقصوده اثبات الحدوث
 الزمان وقد عرفت ثم **قول** قلت يبطله اه يعني ان لا يتناهي الأمور المتحققة
 الوجود سواء كانت متعاقبة او مجمعة يبطله برهان التطبيق

على ما ينبغي ان الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتزعة الى شرط يكون
 مستندا الى الموجب بالا واسطة فيكون قديما مستمرا وحيث يكون كل ما هو
 مستند اليه بتوسط ايضه قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع
 تخلف المعلول عنه علة التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم
 مستمر **قول** نعم يريد ان يقال اه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب
 جب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في القول لعدم حادث مثلا وحيث يكون ذلك
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرد عليه عدم بزوال شرط اعني
 ذلك الحادث فيلزم ان لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون
 انتفاءه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علة حتى يلزم عدم الموجب
 القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر عدمي لا يخفى اما ان يستند
 الى الموجب القديم بالذات بالا واسطة او بواسطة شرايط القديمية لا
 الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كانا يمتنع زوال عدم الحادث اما على
 الاول والثالث فظروا ما على الثاني فالان زواله لا يتصور الا يزول تلك
 الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية
 وهو بطريقها التطبيق انتهي كالامه وفيه بحث لانا لان ان الامر عدمي
 يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة فان الاعدام
 غير الاحتياج على ما ذهب اليه الملون الى دون وهو غير متحقق في حال
 عدمه نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء ثم اجاب
 المذكور لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور
 كقولهم فيكون ان يكون تلك الشروط عدمية اعداما لا اضافة
 الاعتبارية فلو لم يلزم وجود الأمور الغير المتناهية **قول** ولو قيل

اه خبر يعني لو قيل بكذا قوله مسبوقا يكون آخر في ذلك الخبر اه فان كان
 مسبوقا يكون في خبر آخر فحركة والافسوخ لم يرد سؤالا ان الحوادث بانه
 خارج عن الحركة والسكون الآتي لقوله فاما قيل اه لانه لا يكون داخل في
 السكون لان معن قوله والا وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في خبر آخر فيجوز ان
 لا يكون مسبوقا يكون آخر كما في ان الحوادث او لا يكون في خبر آخر بل في ذلك الخبر
 هذا لكن يرد عليه انه يلزم عدم اعتبار اكلت في السكون وهو خلاف المعروف
 واللفظ فلذا اخرج به الش عنهما **قوله** يرد عليه اه يعني يرد على ظاهر هذين
 التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع
 الكونين ان ما حدث في مكان واستقر آنيين فيه وانتقل منه في الآن الثاني
 الى مكان آخر لزم ان يكون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة
 والسكون فانه هذا السكون مع السكون الاول يكون سكونا وسع السكون الثاني يكون
 حركة فالامتداد الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون ان كان في ان
 سكونه اعني الآن الثاني في ش رعا في الحركة وذلك مما لا يقوله به احد وبما
 حذرنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الش وهذا معنى قولهم الحركة
 كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره
 فلا يرد ما اوردته المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب
 حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بان يرد على ظاهرهما الاعراض والحوادث
 ما ذكره الش فلذا حملها عليه لا انه يرد على تقدير حملها على ذلك وان دفع
 ايضا ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات
 عن الآخر وان اراد بالاشياء الذات الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
 فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا يضر به منزههم اذ ليس المراد

بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انها لا
 يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
 متمازعا الآخر فانه يلزم ان يكون الشئ في الآن الثاني متصفا بالحركة
 والسكون معا وذلك مما لا يقوله به احد **قوله** والحوادث الحركة اه هذا
 هذا بعينه ما ذكره الش بقوله فان كان مسبوقا يكون في **قوله** وهذا ظاهر
 اي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجدد الاكوان بحسب الآلات
 على ما هو مذهب الشئ الا شروحه عدم بقاء الاعراض في تحقق السكون
 الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا موضع
 في السكون الاول والثاني لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان
 واستقر فيه آنيين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكانان
 ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنيين
 يلزم ان يكون كونه في الآن الثاني حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا
 يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على
 قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون
 موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال كيف
 في وجود الكل وجود جزئية ولو على سبيل التعاقب **قوله** اه قل جواز
 اه يعني ان ما ثبت قيل ان القدم ينافي طرياق القدم وجواز الزوال
 لا يستلزم وقوع الزوال الجواز ان لا يخرج من القوم الى الفعل في يجوز ان
 يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائزا للزوال في نفسه فلا يلزم
 حدوثه **قوله** قلت جواز اه يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طرياق
 القدم لكنه يستلزم سبق القدم عليه لا ما القدم ينافي طرياق القدم

في هذا تقدير الحركة والسكون عبارة عن الكونين

مطلقا وان كان غير المستند اليه بمرئى الابطال بواسطة وبلا واسطة
فلان امكان عدم يستلزم امكان عدم الواجب مع او امكان تخلف المعلول
عن علتة النامة فجواز ذوالا التكو ينفي منافيا لعدم فيكون مسبوقا لعدم
فيكون حادثا و به اى باستلزام حواد الذوال سبقا لعدم ثبت المتعاضد
اثبات حدوثا التكو وان لم يستلزم طر بان عدم ولا يخفى عليك ان هذا
الغاية فيما يكون منافاة القدم للقدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع
ذواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن ذواله اصلا اما اذا كان المناقضا بالغير
كما في القديم المستند الى المعجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون ممتنعا
بالغير وممكنا بالذات باثبات ان كل ما هو قديم واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتأخرين لانه لم يثبت **قوله** الاستدلال عليه اه تقدير
ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى تعالى في الوجود لكان ذلك
بطرفا مقدم مثلا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الدارج فلانه
لو شاركه لا متاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته مع المستلزم
للامكن وهو حرج وتقرير الجواب اننا لانم ان المتشارك يستلزم التركيب
لانه مشاركة في العارض البلى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة
في العوارض خصوصا السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة متميزة عما عداه بالذات مع شركة في العوارض وعلى
تقدير تسليم انه شركة في ذاته فالانم ان ما به الاستدلال ايضا ذاتي
حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعيين عدمى خارج عن حقيقة
على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعيين الواجب امر عدمى كما بين
في محله **قوله** ومنها ما يقال اه تقرير ان المجرد ان لا دليل على وجوده

اما انقص في باب بطلان التلويح
الدار على وجوده مع

وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالجوازات يجب نفيه اما الكبرى فلا ان
لزم يجب نفيه لجواز ان يكون بحرفنا جبارا شاهدة لا تراها وان غسطة
وتقرير الجواب اننا لانم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم واستفاد
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء
متحققا مع عدم الدليل عليه كالتصانيع مع عدم العالم **قوله** على ان عدم
الدليل اه حاصلا ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس
الامر معناه لا عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد ان لا
دليل عندنا فممكن كذا لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في
نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه **قوله** وعدم حضور
الجبار اه جواب سؤال كان قبل لو لم يستلزم انتفاء الدليل المدلول
لما علم عدم حضور الجبارا الشاهدة فاجاب بانه معلوم بالبداهة
لا بانتفاء دليل الحضور ولا لكان العلم به استدلاليا **قوله** حدوثا
الاعراض يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث
سائر الاعراض يعنى باقى الاعراض وهو صلا يكون حدوثه معلوما
بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع
الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث
الاعيان و حدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض
الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع **قوله** في حدوثه اه اى اذا
كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والتكو
مثالا دليلا و حدوث بعض الاعراض اخر مما لا يعلم بالمشاهدة والدليل
كالاعراض القائمة بالا فالاك مثلا مدلول لا مصادرة عندى انه

لا حاجة الى تقدير المضايق الا ان يثبت ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم
بوجه المشاهدة اذ لا دليل على حدوث المعلوم بوجه كونه قائما بالماضي
دش مثلا حدوث الحركة وان تكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا
على حدوث الاعيان وحدوثها دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث
كونها قائمة بالحادث فالأمر ان يكون حدوث الحركة وان تكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل دليل على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين
بالحادث **قول** يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيتين
انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق
في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية
في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي على بداية
فيأخذ من تلك الحثية او من حيثية تحققه في ضمن حكم ذلك الجزئي
اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية
لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار وحكما ايضا اعني عدم البداية
وحي لا يلزم حدوث بقاء في الازمنة الماضية في تلك الجزئيات الغير
المتناهية كما لا يخفى **قول** ولا استحالة في انقضاءه جواب سؤال
كانه قيل انه يلزم في انقضاء الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللا
بداية وهو جائز بحسب اقتلاق مبط وحاصل الدفع ان انقضاء
المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحثية والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالتفكير واللا تفكير باعتبار الحثية المختلفة
من كونه ناطقا ولانا طقا **قول** وايضا لو صح اه نقضوا جملة وحاصل

انه لو استلزم بداية كل واحدة من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية ولا
لزم ان يوصف نعيم الجنة بالنشأ ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم
ان يكون مطلق نعيم الجنة متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حذرنا من ان
ما قيل ان قياس نعيم الجنة على الحركة قياس مع الفارق لان الموجود با
لفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيه ان لا ينتهي الى حد
لا يوجد بعده مثله بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو
متعاقبة غير متناهية ليس بشئ الا لانه هذا الفرق لا يفيد في دفع
النقض المذكور كما لا يخفى **قول** والاصوب ان يجاب اه ان يجاب عن
السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق
فانه جاز في الامور المدجودات مطلقا سواء كانت متعاقبة او
مجتمعة مرتبة كما يحكي واذ كان جميع الجزئيات متناهية ذابداية يثبت
المطلق كذلك فيلزم حدوث مطلقا **قول** خصه بالذكر يعني خضوا لجم
بالذكر لان كلام المقترض فيه والمقدفع كلامه لا بيان ماهية والا
فما هي الهيئة ما يشغله الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله
الجسم فقط **قول** ان قلت الصفة اه منع للالازمة وحاصله انك لا
ان لو كان جائزا الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم لو كان مقاي
للو اجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستلزم الحوادث
صفة للواجب تع او مجموع ذات الواجب وصفه فان كلا منهما جائز
الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزئيات
امكان الكل ولي من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تع اما
الصفة فقط واما المجموع فالان ليس الا الذات والصفة وكل

منها ليس غير الذات فلا يكون ايضه غيرها ولا لا مغايرة بين الكل
والجزء **قوله** قلت هذا ثبت الجائز الذي لا يتغير مغايرة الواجب لا يتغير
لان فيه تيمم المدعى اثبات وجود الواجب تقع وهو لازم سواء ينشأ
سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بدون الذات **قوله** وكلاهما في الجائز المبين اه الى الموق
بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود لجاز المبين والمغايرة للواجب
ولا شك في صحة الملازمة في فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقص
وقوله وكلاهما في تحريروا ثبات الملازمة المنعومة فهو من ثمة الجواب
فمن قال ان جواب ثبات لم يأت بشئ لعدم استقلاله في الجواب
واجاب بعض الفضلاء باننا لا نعلم كونها بما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتزاعا قوله هذا الجواب
لا يدفع مادة الشبهة لانه اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو ان تكون
واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لذاتها ولا غيرها على ما ينبغي
ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها ووجه يرد اننا لا نعلم ان اذا
لم يكن العالم محدث واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الوجود للذات ولا لغيره
فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحقق على ان هذا في الحقيقة قوله
بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظاهر ايضه دكا ما قيل في
دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود
ان لو كانت الذات الجائز الوجود يصدق عليه ان ما سوى الله تعالى مما
يعلم به القانع بخلاف صفاته في لانه ج يرد المنع المذكور باننا لا نعلم

ان لو لم يكن الذات واجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان تكون صفاته تعالى على انهم ان المقدس في
الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفات الجائز الوجود وليس
كذلك **قوله** لكن يرد عليه ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم
ما ثبت وجوده منعا الصغرى القائمة بانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم
منعا الكبرى المدلول عليه بالف في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان
من جملة لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت محدثيته لا لجمعه
فخرج به الشارح بقوله والمحدث لا يرد من محدث فيجوز ان يكون من جملة
مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون من فلا يلزم عليه الشئ لنفسه
واشاد المحقق الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون ممكن محدث حدوثه
والى الثاني بقوله فيصلي كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للتشبيه الا
ول او الثانية تقصير فالان كان من القاصرين والجواب بانه هذا الدليل
مبنى على نفى الجرد ان ليس مقام لعدم تمامية نفى الجرد ان كما مر وكذا
الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب ان يترأى الى
الواجب لا مكانه فثبت الواجب لان مقصود المحقق لانه المستدل بطريق
الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه
حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المحقق استدل بطريق الاستدلال ولا كلام في
سلامته وعدم ورود المنع عليه واجبه بعض الفضلاء وبانه في ذلك
الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلا ان عليه الموجود
ولا يكون معلوما بالاتفاق واما حدوثه فلا ان كل ممكن حادث انتزاعا

ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث استحقاقه وكونه خرب
 القاد **قوله** المحذور اه يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشئ
 وحصل المحذور في قوله والمحذور للعالم هو ان الله تعالى على المحذور بالذات ليصير حاصل
 الاستدلال المحذور بالذات اى ما يكون محذورا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج
 الى غيره اصلا للعالم هو ان الله تعالى واجب الوجود اذ لو كان جائزا للوجود
 لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محذورا بالذات شئ من لا يحتاج الى
 العلة مما لا يساعده كلام الشئ لان قوله ضرورة امتناع ترجيح اه صريح
 في ان المراد انه لا بد من استنادها الى محدث مستغنى عن الغير فكلا
 لان معنى على بطلان الشئ ولانه لو كان المراد ما ذكره يكتفى ان يقال لو
 جائز الوجود لم يصلح محذورا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
 العالم ولانه لا يكون الاستدلال عايدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله
 وهذا قريب تحريك كلام المحشى على ما سمعته من الاستدلال ويرد ان حمل
 المحذور على المحذور بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهي
 اذ يصير المعنى ان الموجود المستغنى عن الغير واجب الوجود فلا
 من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل
 الى يعنى حصل المحذور في قوله والعالم محدث على المحذور بالذات يصير محصورا
 الاستدلال لانه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا للوجود
 محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى
 فلم يصلح محذورا لذكر العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباح
 للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زائرا
 نيا او حادثا دائما لا يساعده كلام الشئ وان جاز نظرا لظاهر عبارة

المصرح به ان المراد من المحذور المحذور من العدم الى الوجود بمعنى انه
 كان معدوما ووجد فلا يتم الدليل انه من كلامه وفيه المتكلمين لم يقولوا
 بالحدوث الذاتى على ما مر به الشئ في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى
 القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
 فالحادث بالوجود بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتو
 جيه المذكور ليس بصحيح لانه لا يساعده كلام الشئ **قوله** والشئ
 لا يدل على نفسه يعنى لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم ولو
 كان من جملة يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم لم يصلح
 كل جزء منه دليلا على وجود مبداءه لكنه لا يصلح دليلا على وجود
 المبدأ اذ الشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبداءا ومدلولاً للعالم
 اذ لا يكون اى حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذ لم يكن
 من العالم لم يكن مبداءا على ما يقتضيه الملائمة التى في قولنا لو كان
 جائزا للوجود لكان من جملة العالم فيلزم من كونه مبداءا وان يكون من
 العالم وان لا يكون منه وان تناقض ويحتمل ان معنى قوله اذ لا يكون
 من العالم انه لا يكون حين كونه مبداءا ومدلولاً للعالم الذى هو
 مستودع ليل واذ لم يكن من العالم لا يكون مبداءا وقد كان حين كونه مبداءا
 من العالم فيلزم حين كونه مبداءا ان لا يكون مبداءا وان يكون من العالم
 وان لا يكون منه وان تناقض فلا يكون مبداءا ومدلولاً للعالم وعندى
 الاول اظهر وقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة
 اذ في قوله اذ لا يكون او الفاضلة والمعنى انه اذ لم يدل على نفسه يلزم ان
 مبداءا وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض

كونه مبدءا ومنه العالم ولا يخفى انه تصحيح اذ لا معنى للبريد لتحقيق لزوم
 كلاً الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة في الازم التي وتركة في الاول
قوله الاول طريقه الحدوث اه حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان
 جازماً كان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءاً ولا
 كان الشيء على نفسه لكونه محدثاً ومحصلاً اثبات ان مبدءاً ممكن
 لو كان جازماً كان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدءاً لها ووجه القرينة
 ظاهراً لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثانية اقوى
 على ما بين في موضعه **قوله** ابطال التمسك اه يعني معنى ابطال التسلسل
 اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا وكان معنى
 الا بطلان ما ذكره في التمسك في اثبات الواجب باحد ادلة ابطال
 التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون افتقاراً
 الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون
 محصل قوله الشئ وقد يتوهم ان هذا دليل اه انه قد يتوهم ان هذا
 دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
 التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
 فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
 ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال
 التمسك فاليرد عليه ما قيل ان الافتقار غير المستلزم وما ذكر
 الشئ بقوله بل اشارة الى احدى ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان
 الدليل يستلزم وينتج لبطلان التسلسل لا الاحتياج في اثبات
 الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا ان هذا دليل اذ كان

اشارة الى احدى ادلة افتقار ينتج بطلان التمسك لا افتقار الى
 افتقار الى ابطاله **قوله** وفي قوله ابطال التمسك اه يعني في احتياطك
 لفظ ابطال التسلسل في قوله بل هو اشارة الى احدى ادلة ابطال
 التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الا بطلان اقامة
 دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان
 التمسك لاصح العبارة المذكورة اذ يصلح المعنى بل هذا الدليل اشارة
 الى احدى ادلة اقيمت على بطلان التمسك ولا يخفى فاده لان هذا
 الدليل لم يقم على بطلان بل على اثبات الواجب نعم انهما واحد من ادلة
 اقامة ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفاد المذكور لو كان عبارة
 الشئ بل هو من احدى ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان نحو هذا
 الدليل مقاماً على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيمت
 على بطلان التمسك انما ينافي كونه نفس ذلك الدليل على ما عرفت
 لاننا نقول ليس مراد الشئ من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة
 بطلان التمسك وانه اشارة الى اذ لا يكون هذا الدليل مستلزماً
 لبطلان التمسك فضلاً عن الافتقار اذ كونه دليل اشارة دائماً الى
 دليل لا يستلزم كونه مستلزماً لنتيجة ذلك الدليل بل مقصود انه
 واحد من ادلة ابطال التمسك اذ ان اورد لفظ الاشارة لانه ليس
 مراداً في ابطال التمسك اذ لم نعم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة
 الى ولا يخفى انه يلزم الفاد على تقدير حمل الا بطلان على اقامة الدليل
 على البطلان وهذا الحق ان معنى الا بطلان اقامة الدليل على البطلان
 كما يشهد به الفطرة السليمة وقوله الشئ بل هو اشارة الى احد

اذلة ابطاله مجموع على المسامحة ولذا عني في النسخ الى البطالان
 فلا يراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام **قوله** يتم بجملة
 خروج العلة يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون عليها بنفسها
 ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لا الموجود الخارج
 عنه الممكنات ليس الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن
قوله واما انقطاعها واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها
 غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخرى الى الدليل المذكور وهو ان
 يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات
 ضرورة كونه علة السلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
 طرف ونهاية السلسلة ان لو كان في اشفاها فلا يخلو اما ان
 يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاقل
 يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة
 وعلى الثاني يلزم توارده العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل
 بطقتين ان يكون ذلكا البعض نهاية سلسلة الممكنات فتقطع
 السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقضانا
 كما لا يخفى **قوله** فظهر اه اي فظهر بما ذكرنا ان ابطال السلسلة مقتضى
 اثبات الواجب ضرورة نحو دليل مقدمة من مقدمات دليله فيكون
 امرا لا افتقار بالعكس كما زعمه من ان دليل اثبات الواجب مقتضى
 ابطال السلسلة **قوله** انه يمكن اه انما تترك السلسلة ذكره اما لان
 السلسلة لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان المأمور واما
 لانها يذكران فيذكر احدهما مشعر بذكر الآخر **قوله** وهما باطلان

لا يثبتون نحو الشيء علة لنفسه ولعلته فان اذ كان المجموع
 علة للجميع يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة للجميع فيكون
 علة لنفسه ولعلته وكذلك اذ كان واحد من علة للجميع لانه يكون علة
 لنفسه والامر الثاني الذي هو علة له وان علة الجميع علة لكل واحد من
 اجزاء وفي هذا المقام اثبات كثيرة لا يليق المقام ايرادها **قوله**
 فينقطع التوقف اه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها **قوله**
 البرهان التوقيه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها
 من علة خارجية فينتهي اليها عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات
 فلا يدل عليه ولا يتوهم ان العلة لا يكون الا مجتمعة لان الكلام
 في العلة الموجودة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل
 المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا **قوله** وهذا البرهان اه اي
 برهان التطبيق نعم ابطال السلسلة من جانب العلة والمعلولات المجتمعة
 في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلة والمعلولات او
 وضعيا كما في الاعداد او غير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحرارة
 الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكام واشترطوا الاجتماع والترتيب
 في الاجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع **قوله** وبطلان
 عدم تناهي النفوس اه اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي
 النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه
 حيث قال ان النفس الناطقة قدعية بالنوع وافرادها المتعاقبة
 اذ لا وابد احادية بحدوث الابدان التي هي شروط فيضائها من المبدء
 القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية قدم متناهية الابدان

التي فاضت عليها لا تثبت لها الاقضية المواد الفلكية التي لا تنام ولا
 استحالة في عدم تناسلها اما الابدان فلا تارة متعاقبة على حسب
 تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة
 من الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن
 ليس بينهما ترتيب طبيعي ولا وضي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان
 لانه المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ان
 ضرورة تناهي النفوس الابدان **قوله** لانها مترتبة اه دليل لقوله
 وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة
 على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء
 لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
 الى الازمنة حدثت فيها للترتيب تلك الازمنة فتقول لو كانت النفوس
 الناطقة غير متناهية فلتعرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم
 سلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدئة مما حدثت في الاكسر كذلك
 ثم تطبق على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من الازمنة
 جزء من الناقصة لزم في الناقصة كالتزايد والافتراس تناسلها
قوله وما ذكره بعض الافاضل اه ايضا يعني ما ذكره الافاضل من
 جريانه في النفوس المفارقة بان هذا اغايته اذا كانت النفوس
 الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق
 الازمنة المرتبة بحسب التطبيق بينها لكن ما ليست كذلك اذ قد
 يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر
 في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث

اه النفوس

اه اذ النفوس في ازمته مترتبة لتتقوا احاد الابدان فيها في لا يحصل الا
 تطابق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجواب ان هذا اغايته على
 امتناع التطبيق فراد بفرد وهو غير لازم التطبيق بل يكفي فيه تطبيق
 المتناهي بالمتناهي قولا وكذا فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
 الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وتناهيها
 لان كل جملة من النفوس التي توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان
 التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناسلها متناهية لتناهيها
 بعد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق
 المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كان في جريانه البرهان المذكور
 كما لا يخفى وبما ذكرنا في ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قوله من
 ذهب الى انرا حادثة قبل حدوث البدن لقوله لم خلق الا نورا قبل
 الاجساد والفقهاء عامة لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بغير
قوله وهم لا يقولون بعدم تناسلها وبرهان التطبيق قبل ذهب
 الحكماء الى قدمها مع عدم تناسلها وبرهان التطبيق على الوجه الذي
 قدره المحشي لا يبطل عدم تناسلها على هذا المذهب انتمى اقوال القائل
 بقدمها بالشخص الفالان ومن تبعه لا يقول بعدم تناسلها والقائل
 بقدمها بالنوع مع عدم تناسلها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
 يتم عليه كما هو القول بقدمها بالشخص مع عدم تناسلها لم ينقل منه
 احده الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبنا مرجوحا
 لا يعيبه **قوله** اي في الجملة سواء كانت مجتمعة المترتبة قالوا اذا
 كان الاتحاد موجودا في نفس الامر معا كان بينهما ترتيب فاذا جعل



او غير مرتبة او متعاقبة في الوجودات
 واما عند الحكماء والايدي الاخرى الوجودات
 المتجمعة المترتبة

الأول من أحد الجملتين بازاء الأول من الأخرى كان الثاني بازاء الثاني وبهذا
 التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدة
 لا يوجد منها في كل زمان الأحاد ففي كل زمان تعرض الطباق لا يمكن
 إلا باعتبار فرض وجود الأحاد فلا تطابق فيها بحسب الأمر فينقطع
 بانقطاع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير المتتمة إذا
 يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا إذا لم
 كل واحد من الأول واعتبر بازاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس
 ما لا نهاية له مفصلة في فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك
 بتوهم التطبيق بين الجملتين المتمتين على الاستواء وبين أعداد
 الحصى فانه في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً وقوة
 أجزاء كل منهما بما عتق بلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها
 أنه من اعتبار التفصيل فاعتبر على المتكلمين بأنه لا يخلو ما إذا
 يتوقف التطبيق على ملاحظة الأحاد مفصلاً وجعل كل جزء من أحدهما
 بازاء جزء آخر ويكفي ملاحظة أحادها ووقوع أجزاء أحدهما بازاء
 أجزاء الأخرى على سبيل الأجمال فان كان الأول يلزم أن لا يجري في الأول
 مورد الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أو لا وايضا التطبيق
 بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجود وان
 كان الثاني فهو مستحق في الأمور المتعاقبة ايضاً بحكم العقل بعد
 ملاحظة الجملتين مجعلاً حكماً اجمالياً بأنه ما ان يقع بازاء كل جزء
 من أحدهما جزء من الآخر ولا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى
 الثاني التساوي **قوله** فيجري في الحركات العقلية هذا على مذهب المتكلمين

في المتن ان المتن لا يقدر على
 ملاحظة الأعداد

ظاهر فانها كونات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وإما على
 تحقيق مذهب الحكماء ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط
 بين المبتدئ والمستمر من واحد عارض الا فلا مستمر من الأول الى الابد
 لا تعد فيه اصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امور موصوفة
 عندهم لا وجود لاصلاً **قوله** فانه ينقطع الوهم اي يعني ان التطبيق
 لا يجري في الأمور الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق احاد تلك
 السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين وتعرض وقوع
 الانطباق فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الأمر وتساوي ما كان
 ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو
 ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
 الأجمالاً خطتها مفصلاً اذ ملاحظة الأجمال لا يكون إلا خارجاً
 صلة الامور وجود واحد وهو العالم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا
 يقدر على الاحاد في حددها على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً فينقطع
 ملاحظة الأحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى
 في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال الشيخ في شرح المقاصد والحق
 ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذا جزء
 من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كيف في اتمام الدليل علم
 العقل بأنه لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذا جزء من تلك الدليل جار
 في الأمور الاعتبارية والموجود لان للعقل ان يفرض ذلك في ملاحظة
 حصة الأحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الأجمال وان لم يكف
 ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين وان لم يكف على التفصيل

لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل
 الى ذلك انتهى كلامه من قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان
 كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة
 لتتو الجملتين موجودتين ويكون وقوة احاد كل منهما بازاء الاخرى
 امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه
 من مزالق الاقدام **قوله** ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم
 عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا ضرر لان كل
 ما دخل تحت الوجود الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب
 يكون متناهيادائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي **قوله**
 وهم فظيرون غير المتناهي لان معنى لا يتناهي على ما مر عدم الانتهاء
 في الوجود الى حد الوجود فوقه اخر مع ان الوجود منه يكون متناهي
 دائما **قوله** لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان
 مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بين معلومة
 الله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علم الممكن والممتنع فله تقييد
 التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهي في الوجود العلمي هذا خلف
قوله فتأمل نقل عنه وجه التامل ان علم الاشياء لا يشمل ما لا
 يمتنع العلم به كما انه قدرة الاشياء انما تشمل ما لا يمتنع العلم به
 وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
 ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجبر على الله تعالى قلت الجبر عدم العلم
 بما يصلح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصلح

تعلقها به وتوضح اه اي توضح عدم ورود النقص على بها التطبيق
 بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذكر اه ان
 التناهي والالاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن
 قال شي بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات
 والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يتو متناهيها وغير متناه
 والمتصف منها بالوجود ليس الا قد متناهيها اما في الذهن فلا
 لا يقدر على التحصن ما لا يتناهي واما في الخارج فلا ان كل هو موجود
 في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها
 غير متناهية حتى يفرض الجملتين ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض
 الفضلاء نحو التناهي والالاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر
 وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى
 اقول الجواب عن الاول ان التناهي والالاتناهي ههنا ليس بمعنى الابدان
 والتلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشي منهما الواجب
 والنقطة والوحدة وموضع العدم والملكة يكون وجودها في الجملة وعنه
 الخ ان هذا الجواب اغايبه على طريقة المستطمين والاعداد عندهم
 من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريانها في التطبيق
 فيه لعدم الوجود بناء على ما قالوا انه لا شيء من المراتب جزو لما فوقه
 بل كل مرتبة مركبة من وحدات يبلغها تلك المرتبة صريح به السيد في
 شرح المواقف على المحقق الدواني ذكر في الجواب عن القديع ان
 الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها
 من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها **قوله** وما يقال من انها غير

متناهية اه جواب على ان قيل اذ لم يكن الأعداد والمعلومات والمقولات
غير متناهية على شيء ومنه التقديرين فمافى عدم تناهيها وحاصل الدفع
ان اطلاق التناهي والآلاتها على غير مجازيا باعتبار اننا لو وجدنا بها
كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس
بمعنى عدم الانتزاع الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بالفعل والكيان الجبرل اقوالا غايبا عن الجبرل كوكا المراد
انها لا تنترى بحسب تعلق العلم بالحد وليس كذلك المراد انما يمكن ان
يتعلق العلم به وهو حاصل له تعلق بالفعل من غير ان يتوقف على امر وتلك المقولات
لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي والآلاتها في كونها فرة الوجود بل
انقصا فها بعدم التناهي انما هو باعتبار اننا لا تنترى في الوجود الى حد
معين وانما لو وجدنا بها كانت غير متناهية ولا تنترى ان لا تنترى
الجبرل كما لا يخفى فميرد ان علمه تعلق كان متعلقا بمعلومات غير متناهية
امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلم فيلزم تناهيها وقد مر
الجواب عنه بان يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل الاجمال ويكون التعلق
الفعل على سبيل التفصيل متمتعة الوقوع فيكون متناهية بالنسبة
الى علمه تعلق وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم
ان ما قاله المفترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتزاع
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجدة على وفق
تجدها على ما هو رأي الصحيح ولا شك ان الجزئيات المتجدة
لا تنترى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل ومعنى عدم الانتزاع الى

الى حد متحقق ولذا قال الله في شرح المقاصد ان علمه تعلق غير متناه
بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى مراتب
الأعداد ونعيم الجنان **قوله** فيه اشارة اه يعني في عناية الوحدة في
وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة
المصور هو ان الله تعلق علم للجزئ الحقيقية فتبوت الوحدة ضرورة
اذا جزم الحقيقة لا يكون الا واحدا وهو فالا معنى لذكرها وجعلها من
المثل الفناء فانه لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله القائل
المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية لانه ايضا
من المحي العلم السميع القادر لا كما لان هذه الصفات كانت مشروطة
في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان
كانت مشروطة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت
له فالا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه **قوله**
وحاصل الدفع اه يعني ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئ الحقيقة
في ذات الشخصية دون صفته والمراد ههنا لوحدة في صفة معنى
وجوب الوجود لا في ذات هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبر بان
دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في
قوله المحدث للعالم هو ان الله الجزئ الحقيقة اما اذا كان المراد به واجب
مطلقا على ما فسره الشيخ فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب
به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الإرادة لا بإرادة الوحدة في صفة الوجود
اذ يقال ليس المراد بالله الجزئ حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورة بل
واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدة محتاج الى الدليل فالجواب ان قيل

فيه شارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في وجوب الوجود
على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك
في الالهية وخواصها واراد بالالهية وجوب الوجود وبخوصه
الامور المتفرعة عليه من كونه خالفا للاجسام ومدير للعالم مستحقا
للعباد **قوله** وهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون
ضمير هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره اه اذ جريد ان الله علم
للجزئية فتبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بالمراد
وحدة في صفة الوجود وما يتفرع عليه من استحقاق العباد
وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته رداعلى الكفار الذين اعتقدوا
اشراك معبوداتهم في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير
هو مبتدأ جافا الى الذي ستموه والله خبر واحد بدله منه
او خبرا على ما في الكشف عن ابن عيسى قاله قريش بل محمد صف لنا
ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي ستموه عن صفة
هو الواحد فالآيات التوهم المذكور كما لا يخفى **قوله** فلا يريد ان يكون
يعني اذا كان المراد بالالهية الصانعين القادرين على الكمال لا يريد
منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من
امكان الواجبين امكان التمايز بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين
على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر
بخالا وبان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحج لا يمكن التمايز
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير
كون موجبا فالآية يجوز ان يكون الاتار صادرة عن الاخر بتوسط الا

الاختيار فاقبل يجوز اسناد النقيضين النقيض في وقتين الى العالم
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط
شروط حادثة ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لا يجاده بالا
فكل اثر يختاره المختار يكون مقتضى لذاته الموجب بالا يجب **قوله** فقوله
في تقدير المدعى فلا يمكن ان يصدق اي اذا كان المراد بالالهية في الدليل
الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق اه محل تأمل
لان يدعى ان المدعى نفى تقدير الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل
على نفى تقدير الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلقا **قوله** الا انه يقال اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال المراد
بقوله ولا يمكن ان يصدق اه الواجب على وجه الصنع والقدرة الكمال
ملا في يكون الدليل مطابقا للمدعى **قوله** او يقال اه اي لا يختص بل يترك
على حاله ويبين استلزام الدليل بان التقطيل والايجاب ونقص
القدرة نقصا يجب تشريره الواجب عنده فلا يكون المنصف بشيء من
واجبا فلو امكن واجبات لا يمكن صانعا قادرا على الكمال فافهم
التمايز بينهما **قوله** لكن لا يريد على هذا اي على هذا لبيان انه لو كان الاجابة
نقصا فلم قلتم ان صفاته تع قديمة صادرة عنه بطريق الاجابة
قيل موجبا ذاته تع قديمة صادرة عنه بطريق ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا
عنه الافتقار عندهم هو الحوادث وصفاته ليست بمحاذة فلا
يكون لها فاعل ولا يخفى ان ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته
يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو منه ان يكون وجوده

من ذاته او من غيره فاذا انتفى التقيين الاول ويلزم الوجوب
ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عنده يتبرها ليس
الابطون الا يجب. وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان
يختص باعد الصفات وسبب في مباحث الصفات كلام يليق بهذا
المقام **قوله** والفرق اه يعني ان بين الفرق بين ايجاب الصفات وبين
ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقض شكل قبل الفرق واضح
لان صفات الواجب كماله والخلو عندهما نقض بخلاف غيرها
ولاشك ان ايجاب الكمال لا يتوقف نقضا بخلاف ايجاب
غير الكمال اقول افاقة الوجود خبر وكما فيلزم ان يكون بطريق
الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب
قبل كل شيء او بعده مما لا يقتضيه في المقامات البقية على ان يكون
الخلو عن الصفات نقضا في ذاته مع مما لا بد منه دليل **قوله** هو بان
الاول اه اي في هذا الدليل بحثان الاول النقص الاجمالي بان يقال
دليلكم بجميع مقدماته بطلانه جاز في هذه المادة مع تخلف
المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعني عدم وجود الواجب المحتاج
بان يقال لو امكن الواجب المحتاج ولا يمكن تعلق ارادة باعديها
صدر عنه ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته مع لكونه امرا ممكنة في
نفسه وكل ممكن مقدر الله تعالى اما ان يحصل كل من مقتضى الذات
اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الادارة اعني عدمه فيلزم اجماع
النقيضين وانه لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل
مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل

مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علة التامة وهو بطا ايجاب
بعض الفضلاء بان اختياره لا يحصل مقتضى الادارة فلو لم يلزم العجز
قلنا لان لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والابداء
من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
له العجز الذي يكون لسبب طريق القدرة عليه **قوله** والثاني المحل
اه او البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو
لزوم العجز يعني لان انه لو حصل مراد احد هادون الآخر يلزم عجز
الآخر لان عدم القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه ليس
محالا للقدرة اذ هي متعلقة بالممكنات المرفوعة الا ترى انه لا يقدر
على اعدام المعلول مع وجود علة التامة ولا شك ان ارادة
احد الالهيين وجود الحركة مثلا يجعل عدمه مستغنا فعدم قدرة
الآخر عليه لا يتوقف عجزا ايجاب بعض الفضلاء بان عدم القدرة عليه
هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام
المعلول الممكن الذاتي بوطء وجود العلة التامة هو العجز لتجيز
الغير اماه ان ترى وفيه ان يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علة دفعا للعجز وهذا لا يستلزم جواز تخلف
المعلول عن علة تأمل **قوله** والجواب اه هذا جواب تلخيص الدليل
بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني ان الفرق تعلق
ارادة الالهيين معا وبقول ان المراد لو امكن اثنان لا يمكن التماس
بان يريد احدهما حركة زيدا في زمانه ارادة الآخر سكونه ولا شك
انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات البحث مقدم على

علم الممكن الذاتي بناء على سبب العجز
طريق القدرة

ما يقتضيه بتوسط الإرادة لا يتم المحل المذكور لأن كل واحد من تعلق
الأرادتين لا يتو بالمكان الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر **قوله**
أي لا تدافع بين تعلقها به يعني أن المراد بالتضاد المعنى اللغوي
وهو المنافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي وإن الكلام على خلاف
المضاد أعني لفظ التعلق لأن فيه عيب وقال وكذا تعلق الإرادة
بكل من لا يمكن في نفسه **قوله** ولم يرد بالتضاد يعني نحو الأمرين
الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة لا يتوقف
أحدهما على تعلق الآخر لأن حصول التضاد في المحلين جائز فلو
تحقق التضاد بين تعلقها لا يخل في صحة الدليل لتغير متعلقها
ضرورة نحو متعلق أحدهما الكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز
حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بالأحاجة إلى نفي التضاد بينهما
قوله وأيضا المانع أي وأيضا يريد على تقدير إرادة المعنى الاصطلاحي
أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فإن كل واحد
من التضاد والعدم والملكية والاحتياج والتلب أيضا مانع من
الاجتماع ففي التضاد بين تعلق الإرادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما
قال بعض الفضلاء خص التضاد بالنفي لأنه التعلقين وجوديا
فلو ثبت بينهما تناقض لكان متضادين **قوله** أي ليلزم ما يعني ليس
المراد بالأداة الدليل الظني حتى يرد بأن الظن لا يفيد في المطالب
اليقينية خصوصاً في إثبات التوحيد **قوله** أي يلزم أنه أي يلزم العجز
والاحتياج إلى الغير في تنفيذ القدر وعدم سداد الغير طريقه ولا
حتياج إلى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الاحتياج

أو في شيء آخر نقض يستحيل على ذات الواجب فإن الاجتماع منعقد
على أن وجوب الوجود معناه كل كمال ومبعد كل نقصاً وإذا كان لا
حتياج مستحلاً على ذات واجب الوجود لا يتو العاجز واجباً فيلزم
حدوثاً وممكناً وبما قرره المحققين من دفع ما قيل أن اللازم الاحتياج في
الاحتياج وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل يستلزم الاحتياج
في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه أن هذا الغاية عن من يقول
بحجته الأجتماع وإنما لا نسلم أن الاحتياج مطلقاً نقض فإن الواجب
يحتاج في إيجاده إلى إمكان المعلول تأمل ولا يخفى أن قولنا لا
إمارة الحدوث الخ يدل على أن المدعى إثبات عدم تقدم الواجب مطلقاً
والأفلا حاجة إلى هذه المقدمات لأنه إذا لزم العجز ثبت امتناع وجوب
الصانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله يمكن الهمان بقوله
أي صانعاً قادراً على الكمال ليس بشيء **قوله** أي قلت أنه حاصله
أن لازم عدم حصول مراد أحدهما يستلزم عجزه واللازم أن يقول
المعتزلة بعجزه تع لانهما قائلون بأن الله تع أراد طاعة الفاسق وإيائهم
الكافرو مع ذلك لا يحصل **قوله** العجز تخلفه حاصله أن المعتزلة
النامة يقولوا بعجزه تع لأن الإرادة عندهم قسمان إرادة فسر يجوز
التخلف عنها وإرادة تقويض يجوز التخلف والمتعلق بطاعة الفاسق
وإيمان الكافر على التقويضة دون الفسرية فلا إشكال في
المصنوع أي يعني أن إمكان التمانع كونه محالاً إنما يستلزم أن يكون
التقيد المستلزم له محالاً لأنه لا يوجد مصنوع بالفضل لجواز أن
يوجد بأداة أحدهما ابتداءً من غير وقوع التمانع فإن الأمكان

لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقرير ضمير قوله وهو لا يستلزم اه راجع
الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فان
الامكان انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم اشتغال
المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحدا منها صانعا بمعنى السلب
الكل الذي يستلزم وقوع التمانع وما لا جواب على التقديرين واحد
وهو منع الملازمة كما لا يخفى **قوله** وهذا الجواب مبنى اه يعنى ان الظ
المتبادر من قوله عدم تكونها عدم التكوين بالفعل اذ حاصل
الجواب على ما عرفت ان لا يتم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونها
بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد
احدهما قبل وقوعه **قوله** فمعنى قوله اه اى اذا عرفت ان هذا الجواب
مبنى على الظ فاعلم ان معنى العلاوة ان يمكن ان لا يبنى على الظ
المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون بالفعل
يمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم
به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم
امكان عدم التكون لكن لان بطلان اللازم لا بد له من دليل **قوله** فنبه
الى تبدل ما قلناه من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل
ان ما سبق على العلاوة يمنع الملازمة فالامتناع لا يبراه بعينه في العلاوة
لو تعدد الال لم تكن السماء والارض علم يكونا بالفعل كما هو الظ
المتبادر **قوله** واما الثالث فلانه ترجيح اه لانه مقتضى القدرة
فان الال ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهيين المفروضين على السوية فادفع ما قيل انه يجوز ان يكون

لبعض

لبعض الممكنة خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بالامر
يرد عليه ان الترديد اه يعنى ان الترديد المذكور بقوله لا ان تكونها اما
بمجموع اخره اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقدير الدليل هكذا
لو امكن البرهان لم تكن السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الال
بان يرد كل واحد من الالهيين ايجادا على سبيل الانتقال فعلى التمانع
تكونها اما بمجموع القدرتين فيلزم تقيص قدرتهما لان ارادتهما
قد تعلقت بايجادهما على السبيل الاستقلال والقدرة لم تفبه او بكل
منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بالامر **قوله** فمعنى قوله
الملازمة بان لا يتم ان لو تعدد الال لم تكن السماء والارض لان وجود
الالهيين لا يستلزم وقوع التمانع في الال ايجادا عقلا حتى لا يلزم ان بل
امكان وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكون قبل وقوع التمانع باعادة
واحدة منهما او تفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الال
كيفية المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح
قوله واما على الاطلاق يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظ القريب الى الفهم الغير المحتاج
الى البيان فيلزم ان لا يكون الاول وهو ان يكون واقع بمجموع القدرتين
قولكم ان لا ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدر
تين بحسب تعلق الالادتين على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الال
خبر مدخر فيه وهو لا ينافي كمال القدرة انما هو المنافي له ان تتعلق
الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخر فيه وكما
واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون

قوله

وفقا لأرادة **قول** كما في أفعال العباد عند الاستناد فانه ذاهب
إلى انه أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدره العبد
وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها إلا ان ارادة
تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العباد ايضا مثل فيهما **قول** وكذا يمكن
اختيار الثالث وهو ان تكون باحدهما ولا شلحهم انه مستلزم
للسبب بلا مرجع لم لا يجوز ان يكون المرجح اداة احدهما الوجود
بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادة تكوين جميع الأمور
إلى الآخر **قول** والتحقيق في هذا هو التحقيق في ان الآية حجة
قطعية او قناعية انه ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا
سواء كان مؤثرا بالفعل ولا فهو حجة اقناعية لا تفيد القطعية
سواء اريد بالف الخروج عن هذا النظام او عدم التكوين منع
الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالمكان على
ما بين الشك لكن الظاهر منطوق الآية نفى تعدد الصانع
المؤثر في السم والأرض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة
الآية فانه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لتسمية
الله تعالى عنه فيكون المراد بالتصرف والتأثير فيهما والمعنى ان لو كان المؤثر
فيهما لفسد أي لا تكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية
حجة قطعية اذا تأثر الآلهين في كونها على سبيل التوارد بان
يوجد بكل منهما على حد حجة لامتناع التوارد فتأثيرهما في كونها
اما على سبيل الاجتماع بان يكونا بكونهما بمجموع قدرتهما او على
سبيل التوزيع والتقسيم بان يكونا المؤثر في بعض منهما ال

وفي البعض الآخر انه آخر فنقول لو امكن الله مؤثران فيهما على سبيل
الاجتماع او التوزيع لا يمكن لما التمانع بينهما ضرورة فكل منهما
صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح لا يستلزم المح ولا يكون
احدهما صانعا واذ لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل فيهما
والأرض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزءه الكلي الكلي المستلزم لانعدام عليه او انعدام البعض
ان كان على سبيل التوزيع لا يتفاد عليه التامة فعلى تقدير تعدد
المؤثر في العالم يلزم ان يفد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس
لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كالأعلى تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير
التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير
على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض
عدم فواحدهما صانعا الذي يستلزم امكان التمانع الذي يستلزم تعدد
الصانع وبما حذرنا لك طهر ان ما قاله المحقق المقتضى انه يجوز ان
لعدم فواحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل والبعض وان اريد ان يلزم
انعدام الكل او البعض وان اريد ان يلزم انعدام الكل او البعض بال
مكان فانتفاء اللازم لم ليس بشئ من شأنه قلة التدبير فان عدم
تواحد صانعا لازم لا مكان التمانع الذي هو لازم لا مكان القدرة
كما لا يخفى والفاضل الجلي لم يحسم حوله المقصود فوقع فيما وقع وعلم
انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على التوجيه لرجح لا يتم
الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر من تقدير

المراد بعون الملك العالم **قوله** ويمكن ان يوجد الملازمة اى
 يمكن توجيها للملازمة في الآية بحيث يفيد عدم تعدد الصانع على
 سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يقال
 المراد بالف عدم التكون بالفعل والمعنى لو امتنع بقدره الواجب الذي
 في شانه التأثير ولا يجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عنه ان يكون
 موجودا لان وجوده نوع امكان يكون حادثا والاى وان كان
 العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا يمكن التمايز بينهما ضرورة كون
 كل منهما قادرا تاما وتحقق مخرج مقدورتهما اعني امكان المصنوع
 محال الاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمايز
 لازم بمجموع الامر بى اعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا
 كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى لا
 يلزم امكان التمايز الذي هو محجوب بما قد رتبنا من ان عدم
 التمايز العالم لا يستلزم الفاد بمعنى عدم التكون لجواز كونه **اجبا**
 لانه عدم توفى العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه
 حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن محله على ما
 نقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله
 لم تكون السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون التردد على تقدير
 التمايز الغرضي وهذا ظاهر عند التأمل **قوله** لو اراد باللائمة اه
 نقل عنه وتقدير الدليل هكذا لو وجد صانعان لاسكن التمايز
 بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان
 لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما

لا امتناع

لا امتناع ان لا يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الف في الآية
 على هذا المعنى مما لا يخفى بعد استعراض كلامه قوله لا امتناع دليل لقوله فامكن
 ان لا يوجد المصنوع ووجه البعدان اذ اده عدم التكون من الف
 خلافا للفظ فكيف يفيد بالامكان ثم يفيد مع وجود العلة التامة
قوله سلم الامر يعني يتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة
 وانتفاء اللازم قطعيا اما الملازمة فالان التعدد يستلزم امكان التمايز
 وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة متمنع والا
 لم يكن العلة التامة **قوله** فيلزم ان يتو اذا كان كلمة لا تفيد الا الد
 لالة على انتفاء الشئ لان انتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يتو كالا
 الانتفاء في الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الف امرين
 مفردين معلومين لالت مع لكن قصد يا وخال لو عليه ما تغليب الشئ
 بالاول كما ان قوله لو شئ لا كمر متأكد يدل على ان الامرين معلوم الا
 انتفاء عندنا مع لكن انتفاء الشئ لاجل انتفاء الاول وهو ليس بحقق
 من الاستدلال بل المقصود من بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع
 الارزمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الشئ
 المفرد عندنا مع الآية لا تفيد فلا يكون استدلالا **قوله** ولو سلم
 الدلالة اه يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء الدلالة في الزمان
 الماضي بسبب انتفاء الف في الزمان المقصود اعني اثبات وحدت
 الصانع مطلقا بدليل انتفاء الف في الماضي لان اذا ثبت انتفاء
 التعدد في الزمان الماضي يتو ما جاء به التعدد اليه فيكون الصانع وحدا
قوله قدما المتقدمين اه يعني ان ما وقع في كلامه البعض من الحكم

في الماضي والمستقبل
 ما هو به التعدد مع

يتبادر فالواجب والقديم مستقيم لا يتوالم الذات وفيه القصد دون ما هو
 المشهور من الاتحاد في المفهوم فاما المتكلمين فذير بدون بالترد
 والتاوي في الصفة حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والا سلام
 من الاسماء المترادفة ثم بين كل منهما مفهوما على حد ما قيل من انه
 يجوز ان يكون كل منهما اولاً واحداً معنياً احدهما مشترك بينهما والاخر ان يتفاد
 فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتباينين فالباقي ليس على
 ما ينبغي فحجة احتمال اذ ليس في عبارة ولا في عبارة القوم ما يشعر
 بكونه من انما انما المتبادر **قوله** يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم
 من ظاهر هذا المقدم من انه وجود الصفات لوجود الواجب مقتضى ذاتها
 من غير احتياج الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها
 فكيف تكون واجبة لذاته **قوله** وسبجي عما ويداى تاويل التصريح المذكور
 وهو ان المراد من كونها واجبة لذاته الذات الواجب تقع بمعنى ان ذاته تعالى
 كافية في اقتضاءها من غير احتياج الى الغير ان الواجب الذي بهذا
 المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها في لا يرد
 ما ذكره هنا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء
 موجوداً بهذا ذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلاً لا بمعنى عدم
 احتياج الى شيء اصلاً فلو كانت الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
 اشترى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تمامية في نفسه لتوقفه
 على القول بان الواجب ليس نقصاً في صفاته وان قولهم على علة الاحتياج
 هو الخوض دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل شيء
 حاد شاملاً هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك يخص

تخصيص الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لان صفة قول الذات راجع
 الى الموصوف في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعل واجبة لذاته كذلك حمل
 الصفات عليه ما واجبة لذاته بالافتقار لا يطابق الاستدلال المذكور
 فان قولهم ان جازم العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قد يجر
 فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقة تقتضي الوجود من غير احتياج
 الى شيء اصلاً اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الواجب بهذا المعنى
قوله بهذا على ان وجوده يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق و
 جوده بما يجاد شيء آخر يد على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
 بالماضي شيء لعدم كونها محدثة وهذا جهالة بسببه فان بديهة العقل حادثة
 بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بال
 لضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى الجاهل
 والالزم نحو الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالاجابة
 ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى
 المخصوص بل اقتضاء الوجود ولا شدة ان وجود الصفة يتعلق
 باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحت قوى وهو
 ان الاحتياج الى اقتضاء المخصوص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى
 العدم عليه الذي هو منافي للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز
 ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكرناه ان كل ما هو محتاج
 في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس يصحح على اطلاقه
 بل فيما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى
 الله تعالى حاد والمحتاج الى المحدث محدث لا يجري نقلاً لجواز ان

يتو المخصوص امر عديا اذ ليا قال بعض الفضلاء الجبرالة البينة انما
 تترك اذا كان محمولا على كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل المذكور
 ويتو المراد ان لو لم يكن واجبا لذاته او لذاته الواجب لكان محتاجا الى
 مخصص مبين مفارق فيلحق محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتو محتجا
 في وجوده الى إيجاد شيء آخر مغايرة والصفات ليست غير الذات
 فلا يكون محدثا فلا تترك الجبرالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجوده
 بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع
 ورود الأعراضات بقوله يستلزم استدراك قولي والا كما
 جاز في نفسه بل يابى عنه فانه مطاوع الازكية **قوله** وان
 قالوا ه يعني ان قالوا في دفع الجبرالة المذكورة ان المراد بقوله كل
 ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وما لا يكون محتاجا الى شيء
 اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات
 لا احتياجها الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها متعلقة
 بايجاد شيء فلا يلزم الجبرالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بكون
 الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات **قوله** واما
 الأعراضات يعني واما ما قالوا انه ان الأعراض غير باقية لان بقاء
 غيرها لا تفكك عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث
 موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان
 اثنا لانها عبارة عن الموجود في الزمان الثبوت واستمراره على ما
 في الشرح **قوله** لكن يرد ان البقاء ه يعني يرد على القول بان
 بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد في

في المفهوم فذكر كما لا يخفى فانه لان البقاء يضاف الى الصفة فيبقى
 بقاء العلم والقدرة فكيف يتو نفس المضاف اليه بحسب المفهوم
 وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقية تقتضي زيادة البقاء كالعالم
 يقتضي زيادة العالم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الى ما
 انه ليس في الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل
 من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لا يجوز
 وانفسية البقاء بهذا المعنى في الأعراض ولم يقولوا بان الأعراض باقية
 ببقاء نفسها يعني ان ليست في الخارج الا الأعراض واما البقاء
 فليس امر واحد في الخارج زيدا حاله لا في كل واحد السواد في الجسم
 بل امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
 حتى يلزم القول بتجديد الأعراض في كل زمان الذي هو مصادم لمشاهدة
 المحسوس كونها منفصلة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانقسام
 به بعده انما يفيد الزيادة في الفعل لا في الوجود الخارج بالذات
 الأعراض وجودية ولبقاء وجود آخر ايضا فاما تجديد الانقسام
 بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجديد بالأمور الا
 اعتبارية لا تحقق لها في الخارج كيفية الباقية في ذاته فانه ينفذ
 به مع عدم كونها موجودة والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق
قوله على ما ينبغي في التكوين حيث قاله قال التكوين عين
 للكون اراد ان الفعل اذا فعل شيء فليس ههنا الا الفعل والمفعول
 واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والابحاد ونحو ذلك فهو امر
 اعتباري يحصل من نسبة الفعل الى المفعول وليس امر محققا

مغاير للمفعول في الخارج **قوله** يعني ان تصور الواجب اه يعني قد
علم ما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فان تصور بعنوان
انه محدث لجميع سواه على المطالب بالبدع فالنظام المحكم يدل على ثبوت
الصفات المذكورة له بالبدعية فان نحن الاثر على النمط البدعي يدل
على العلم ونحوه ما يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل
على الحيوت فالأمر ما يقال احداث العالم على النمط البدعي انما يدل
على انصاف بالصفات المذكورة اذ لا واسطة لكن يمكن ان يكون
مختار صادرا عنه بطريق الايجاب من غير قصد وادارة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
وشعور كحركة المرئش فيقول ذلك الوسط قادرا مرئيا عالما حيا
دون الواجب لان الايجاب بالا قصد لا يدل على ثبوت العلم والاعلى
غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا بالا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى
انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية لازمة الوقوع
والثانية متمنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفى الصفات المذكورة
ولذا اشتهوا وقالوا انها عين الذات **قوله** لان ذلك اه متعلق
بقوله لا يريد يعني لا يريد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة
كونه مملوكا لله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
حادثا بحوادث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عنه القديم بلا ايجاب
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا **قوله** ولا يخفى اه يعني لا يخفى
ان هذا الجواب انما يتم اذ بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث

ولم يقتصر على بيا حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت
فيمسوق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود و
الحدوث كالمحذات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحوادث
العالم بتوسط **قوله** ثم ان اعتباراه يعني انما اعتبر الشئ النمط
البدعي والنظام المحكم لان له مدخلا في بدعيته المحكم والا فيمكن ان
يستلزم بحوادث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم
لا يكون حادثا وبتبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدر
الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت
الحيوة اذ لا معنى بالحيوة الا صفة تعجب صحة العلم والقدرة
وظاهر كلام الشئ يعني ان ظاهر كلام الشئ يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكورة يوجب ثبوت العلم والبصيرة لكن فيه تأمل
اذ لا دلالة على وجه الاتفاق عليه ما اذ يكفى في ذلك العالم بالمسموعات
والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر والذات المسموعات
والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى
وان ما ينشأ من وجوده متغير فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله
وله صفات ازلية وهي العلم **قوله** وعلى ان هذا اه ظاهر كلام المحققين
يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشرح وليس كذلك
فان المعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
بني على بقاء الشئ امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان
بقاء الشئ عاشرة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عنه عدم
الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بوجوده وكونه حقيقة الوجود

بالنسبة الى الزمان الذي يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبة
الى الزمان الذي يعبر عنه بالبقاء لا ان يقا مقصوده فصرح بما علم
ضمنا في كلامه **قول** يعني ان تفسير القيام اه يعني في قول كما
في صفات الباري اشارت الى ان تفسير القيام بالنسبة في الخير
غير جاز في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه في متخير ووجه
هذا بان عدم جوازه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات
ليست باعراض **قول** هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل
الذي اوردته على امتناع بقاء الاعراض وتقرير ان دليلكم جميع مقدمات
فاسد لانه يستلزم المعنى مخالف للضرورة **قول** لان اصحابنا
عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ضرورة
مع جواز عدم بقائها اذا احتمل عدم البقاء موجود في الاعراض
والاجسام ولا تفرقة بينها حتى يجعل احدهما باقيا والاخر غير
باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتم كلامه اقول يمكن بينا التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذا بعد
في تجدها فلما جعل الاصل الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به
ببرهنة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس
والحس لا يميز بين الامتراك في المعنى **قول** فيلزم ان يكون اه
فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا وهو يلزم ان يزيد وجوده
الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات دائمة على ما هيتهما
عندهم مع وجوده المطلق دائمة في الواجب ايضا وما هو عينه

هو وجوده الخاص **قول** للقطع للتغير المفرومات فان الله تعالى
علم الخير الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم
ما لا يكون مسبوقا بعدم **قول** وايضا اريد ان لا نسلم ان
الاذن بالشيء اذن بمراده وسالوا لانه لا يتوخذ لك المراد
ولا لازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ابراهيم الباطل
بمبلغ ادراكه لا احتمال عدم اطلاعه على وجود ابراهيم بالتوقف
واجب احتياط لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلالي
الموضوعة في اللغة انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكلامية الى انه اذا ادل العقل على
اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه ثم
اسم يدل على اتصافه به سواء ورد به في الشرع او لا وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر مناظر لفظه على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موصوفا لما لا يليق بذاته
تعالى وقد يقال لا يدفع نفي ذلك الا برام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من
التوقف وهو المختار وذلك للاحتياط اذ اختلفوا في كونهم
باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ابراهيم الباطل
بمبلغ ادراكه بل لا بد من الاستناد الى اذنه الشرع كذا في شرح
المواقف **قول** ولا شك في جوازه المعنى وكذا في جواز اطلاق
الجواز عليه مع عدم جواز اطلاق السمي الذي مراده وكذا يجوز

اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعلم
والفطر لان المعرفة قد يراد بها علم يسبق غفلة والفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك لشرب باقية الجبر والعقل علم مانع
من الاقدام على ما ينبغي ماخوذة من العقاد وانما يتصور فيه يدعى
الداعي الى ما لا ينبغي والفطنة سرعة الادراك فتنبه
قته بالجبر **قوله** وقيل الطيب اه اى قيل في بيان وجه النظر ان لا
نلم ان الازن بالشئ اذ في المراد فان الطيب لا يطلق عليه
مع عدم جواز اطلاق الثالث في **قوله** لكن يعتبر في التجري على
ما يشعر لفظ التجري فان معناه قسمه الشئ الى اجزائه
قال بعض الفاضل اذ لم يعتبر في الاخلال اذ هو عبارة عن بطلان
الصورة وزوالها بخلاف البعض والتجري فانه بمعنى مطلق القسم
استوى كلامه ولا يخفى ان يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجري
والتبعض ايضا على ما فسر بها الشئ لاعتباره الاخلال فيها
حيث قال وباعتبار الاخلال اليها متبعضا او متجزيا **قوله** لان
معنى ما هو ان تعليل لقوله اى مجازة الاشياء يعنى انما فسرنا
الماهية المنسوبة بالمجانبة لان معنى ما السؤال عن الجنس
فمعنى الماهية المنسوبة الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس
فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنس جانا ولا يقال انه مجانس
لشئ من الاشياء **قوله** صرح به الكاكي يعنى صرح الكاكي
وغيره بان ما للسؤال عن الجنس لقوله ما عندك بمعنى
اى لا جنس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام

والا

وكذلك لقوله ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكالام
قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه اى انما حمل كلمة ما هو على معنى
اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخرى ايضا مثل السؤل
عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد في شرح المقنة
في بيان قول قه وما رتب العالمين في ارباب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قدس ارباعه خصوص
صية ذاته قه كان قال اى شئ على الاطلاق تفهيتا عن حقيقة
الخاصة ما هي واجبا. موحى بالوصف تشير بها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤل عن الوصف على
ما ذكره في المفتاح حيث ويسأل بعبارة الوصف تقولا ما ريد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه قه لا اشتراط التركيب
المنافى للواجب وما السؤل عن الحقيقة المختصة والوصف فلا
يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما
قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والوصاف المتغايرتين
لوجوده فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجاني
قوله مثل السؤل عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويجوز ان
ليس معنى مفاد الاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي
قوله لكن يراد ان يقال اه يعنى يراد ان يقال التفريغ ليس بتمام
لان المعتبر في الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
اللغوي بمعنى ان كل الجنس المنطوق اى مقول على مختلفين با

بالحقائق على ما يليه عليه ما نقل من المفتاح فالجنس للفوق واعم نحو
الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذ كان
المعتبر في الجنسية الجنس للفوق لا من الالات النوعية الحقيقة فلا يلزم
من انصافه تقع بالمجانسة اللغوية الترتيب في ذاته لجواز ان يكون
لوق حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل
اذا كان له حقيقة نوعية فالابد من تعيينه عما يشاء فيلزم
التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز
ان يكون ذلك التعيين امر عديما غير داخل في هويته تعالى واجاب بعض
الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة
بالمعنى العرفي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا يشترط
ثبوت الجنس الاصطلاحي لوق يستلزم التركيب في ذاته تعالى المعنى
الفوق وهو ~~المشارك~~ المشاركة في الجنس للفوق حتى يلزم ما ذكر
والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى
ما بهواه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي والفوق
لان هذا المعنى مراد ويؤيد ايضا ما سياتى من قوله ولا يعاثر شي
فتأمل **قوله** يعنى ان البعد امتداد يعنى ان كلمة اوليت للشيء المتناهي
للتعريف بالتقريب المحدود فالخاص ان البعد امتداد له نوعان احدهما
القامم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة
القامم لنفسه بحيث كونه يشغل الجسم كانه خلاء وهذا
النوعان عندنا يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذي يشغل الجسم
والخلاء وان اكثر اطلاقه على المكان الخلاء عن ان غل كنه قد

يطلق

قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمه قال الحكمه
اما الخلاء او السطح واما عندنا فليكن بانه هو السطح الباطن من
الحاوي الى السطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد
فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم **قوله**
وهذا التعريف اى يعنى ان تعريف البعد لا ابتداء القائم بالجسم او
بنفسه اى هو للبعد الموجود اشبه الخلاء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ القائم انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي
لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين المتأخرين للمقدار فيعرف
بالمقاييس بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم
في نفسه صالح لان يشغل الجسم وينطبق عليه بعد الموهوم
قوله وهذا مبني على وجود الخبر يعنى لزوم قدم الخبر انما هو عند
من يقول بوجود الخبر كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم
والحدث انما يكونان من صفات الوجود واما عند المتكلمين القا
ئلين باز موهوم محض لا يلزم من كونه في الازل قدمه قالوا يكون
امتدادهم على منهجهم فالادليل لا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا
معنى الازل فاستحالة اذلية الموهوم ممكن كيف وان الاعدام اذلية
غير متناهية قال الفاضل المحشى اراد بقدم الخبر اذلية وهذا
ايضا مح في حقه اذ لا يلزم ج انما يكون للمشي وضع معين اذ لا يشترط
اليه بالاشارة الحسية وان كان امر موهوميا وان يكون الواجب محتاجا
الى ذلك الامر لوهم في الازل وكله مح عليه تعالى اذا اراد بقدم الخبر قدم
التميز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم ج تنهاه الاكوان الغير

المتشابهة في الازمنة الماضية الغير المتماثلة ويبطل برهان التطبيق
 انشترى كالمه ويرد عليه ان لا نسلم لزوم الوضع الذي يشاء اليه الإشارة
 الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى
 ذاته كثر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل
 يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمميز والالزام احتياجه الى خبر وهو ينافي
 الوجوب وان لا نسلم انه يلزم تناهي الالزام الغير المتماثلة لجواز ان
 يكون تعالى في نفسه في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد غاي يلزم لو كان
 كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين **قوله** والاكوان من
 الموجودات العينية اه على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض
 النسبية باسمها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والكون
 والافتراق والاجتماع **قوله** هذا الترتيب داه دفع لما يتوهم من ان الترتيب
 المذكور فيجب اذ لا يتصور زيادة الشئ على غيره او نقصانه في جميع
 المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترتيب
 لا يخلو بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب
 اليه احدا ولا قيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للميز اذ هم يطلقون
 على التزايد والتناقص يقال زيد وعلى الكري **قوله** ثم ان هذا الدليل
 اي هذا الدليل على وجه قدده الشئ مبني على تناهي الابتعاد وانما قلنا ذلك
 اذ لو قررنا بان الامور ينقص عن الحيز فيكون متناهي او يساويه
 او يزيد عليه فيكون متناهي لا يخلو مبني عليه كما لا يخفى قيل الدليل المذكور
 مبني ايضا على انه ليس حيز لا يتجزئ لانه لا يتركب عنه غير ولانه احقر
 الاشياء واخصر والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهي

اذا التزم من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقداره **قوله** وزوجه ضعفه
 حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم لو انصف اجزاء بصفة الكمال
 يلزم تعدد الواجب فالانقسام بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم
 الانقسام بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه
 بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم ان لو لم يتصف اجزاء بجميع صفات
 الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا
 وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
 انشترى كالمه اقول كون عدم الانقسام ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى
 الجزء لا بله من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم
 حدوثه موقوف على ما اشترى من ان النقص من سائر الحدود وان
 وجوب الوجود مع كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم نعم عليه دليل
 يعتقد به **قوله** ويرد عليه ثبات الملازمة المنقوعة يعني ان المراد بصفة
 الكل جميعها على ان يكون الاضافة للاستفراق ولا يشتر ان الانقسام
 بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان جملة تلك الصفات
 وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون
 الشرطية الثانية صحيحة اعني قول لو لم يتصف بصفة الكل يلزم
 النقص والحدوث لان دفع الايجاب الكل السلب الجزئي ولا يلزم من
 انتفاء بعض صفات الكمال والحدوث لجواز انتفاء متصف بالوجوب
 قلت في يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا
 مبني على ما قيل ان اذ لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان
 الوجوب مع كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لا نتج يكون ممكنا

وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انفا وايضا صفة الكمال العلم
 التام والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة متالا وهي
 لا توجد الا في الواجب **قوله** يرد ان هذا التصريح اذ يعني مقصود
 الشرح قوله وقد صرح اذ تصريح صاحب الهداية في كتابه ان قرئ
 على صفة المجرى بان المماثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع
 الوجوه تناقض قوله فلا يعامل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه
 يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف
 في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
 فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يعامل بوجه من
 الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه
 اصلا فيثوق قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يعامل والمعنى
 فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والى هذا صرح بان انما
 ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف **قوله** يرد عليه ان يجوز ان يعني
 ان الظاهر المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم
 في يرد عليه ان لا نسلم ان لو خرج عن علم شيء يلزم النقص
 والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم
 به لعدم كونه قابلا له قابلية تلك ذات الواجب مثلا عندنا يفتق
 بان لا يعلم ذاته الا بالعلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم
 كما ان القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم كونه قابلا له قابلا
 لها ولا يلزم النقص والافتقار و بما مرنا اندفع ما قاله الفضل
 الجلي يرد عليه ان المراد بشمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات

فانه الشيء عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع
 الموجودات صادرة بطريق الاختيار والابجاد بالاختيار يستلزم
 العلم التبع بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اوردته المحش
 لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه لان تعلق القدرة انما يستدعي
 العلم التبع بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني
 الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على
 ما يصح ان يعلم ويخبر عنه اذا لم يكن لم يرد ما ذكر محلا يخفى لكن
 لا يحصر الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بانه لا نه
 غير ذلك في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومحتمل
 ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى
 العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما
 ذكر لشمول الممكن ويستلزم ان يكون المتن متعلقا بالقدرة
 ايضا ان ارد ما يصح ان يعلم **قوله** لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى
 لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كما لا يعلم الكليات
 من حيث ان جزئياتها ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان
 ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالالات ظ الآلات الجسمانية
 والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وغير مانعة
 من الشرح على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعلق وهذا كما يعلم
 المنجم بان في ساعة كذا خسوف فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على
 الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عنه جملة على نحو
 فاته متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذكر الخسوف

بالابد في ذلك من المشاهدة والحس وهو انما يحصل بعد ذلك
الخوف وهذا التقطل مستمر قبل وقوعه وبعد فحصل منه
الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التقطل لا
بطريق التخيل والحس لفقدان الآلة فلا يفهم عن قدرة
الاف الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التقطل لم
يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشك ولا يلزم من ذلك ان لا يتقن
بعض الاشياء معلولة بل يعلم ذلك بل ما تدرك على وجه الحس
والتخيل يدركه تعالى على وجه التقطل فالأختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني على وجه التقطل في
تصايفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
والشهور من مذهبهم ان لا يعلم الجزئيات المتغيرة من انها
جزئيات بل على الوجه الكلي ووجه بعض الفضلاء بان معنى
ان لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب لازمة
بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان
يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى
صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان
بحسب الاضاف للثبوت وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكلية وتوضيحه انه تعالى لما يكن مكانيا كان نسبة الى
جميع الامكنية على السواء بالقياس اليه قريب او بعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن زمانيا كان يستند الى جميع الأزمنة على السواء
فليس بالقياس اليه بعض ماضيا وبعض حاضرا وبعض

مستقبلا

مستقبلا وكذا الأمور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقت وليس في علمه كان وكائن وسيبقى
بل هي حاضرة دائما عنده في اوقاتها بالا تغير اصلا فعلى هذا يتقن
قولهم ان لا يعلم الجزئيات واجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا
لكن قال الامام ان الايقان باصولهم ان لا يعلم الجزئيات المادية
سواء كانت متغيرة او لا يلزم في الازل من تغير العلم ومنه الثاني
الافتقار الى الآلة الجسمانية بالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الكلام المنتقاة من فوائد علماء الكمال **قوله**
منافى لا يجب هو القدرة او يعني ان القدرة معنية احد هاتين
الفعل والترك اي يصح فيه لا يجب وتركه وليس شرعا منهما
لازم لذاته بحيث يستحيل ان تفكك عنه والى هذا ذهب الملوك
وهو منافى لا يجب وثانيهما ان شاقفعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة
الفعل الذي هو الفيض والحد لازمة لذاته كل يوم العلم وسائر
الصفات الكمالية ذمها منهم انه تركه نقص مستحيل انفكاكه فمقدم
الشرطية الاولى واجبة صدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيهما ولا يناقض كذبهما وهذا المعنى لا يناقض الايجاب فان
دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا يناقض الاختيار بالنسبة
الذاتية كما ان العاقل مادام عاقلا ينفذ عينيه كلما قرب

ابرة من عينيه لقصد القرين من غير تخلف مع انه يفعل باختيار
 وامتناع ترك الأغا زبب كونه عالما بضر الترك لاينا في الأ
 ختار فمما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته **قوله** فتتفق عليه
 بين الفريقين فديقا لكون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث
 لان مشية الله تع عندهم عبارة عنه علمه تع بالأشياء على
 النظام الأكمل على ما خرج به في المواضع في بحث ارادة الواجب
 تع فمعي قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان علم فعل وان
 لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لذاته تع كان الحق طرف العلم لازما
 لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة
 عنه القصد فمعي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد
 فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد بالذات
 لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته تع وهذا معنى عدم لزوم
 الشرطية الأولى ولا يلتزم الاتفاق بين الفريقين إلا في اللفظ
قوله هذا اغايد على زيادة الأخرى يعني ان مدلول المشتق
 ليس المفهوم المحرر الذي هو من جملة النسب والأعتبار
 كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق اغايد على زيادة
 ذلك المفهوم المحرر ولا كالألم في زيادته على ذات الواجب انما كالألم
 والنزاع في زيادة حقيقة ذكر المفهوم وما يصدق به عليه وعلى
 ذاته بمعنى انه كما ان في حقا انكشاف الأشياء ليس محمدا ذاتا
 بل محتاجة الى صفة ذاتة هي العلم فله في حق الواجب كذا كذا ام
 ذات تع كاف في ذكر الانكشاف ويترتب على ذاته البرهنة ما يترتب

على صفة العلم فينا في وكذا الحال في سائر الصفات ولا يتكلم في
 المشتق لايد على ذلك فثبت هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم
 الشئ وحقيقته **قوله** اذا اراد اقتضا ثبوت اه يعني ان اراد
 بان ثبوت المشتق للشئ يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق
 ان يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كونه الصفة
 موجودة فلا نسلم ذلك فان ارضا فان ذاته تع بالواجب والموجود
 لا يقتضي الوجود والوجود الذي هو مأخذها في الخارج لانها
 امر ان اعتبارها على ما حققه وان اراد به يقتضي ثبوت المأخذ
 لموصوفه يعني ان صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت ان
 يثبت ذلك الشئ متصفا بالمأخذ لا تستلزم كذا لا يتم غيرهم
 من اثبات وجود الصفة لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الأجزاء
 الاعتبارية ويجوز ايضا الشئ بالأمور الاعتبارية في الخارج
 اجاب عنه بعض الفضلاء بان يكون الشئ والمقومة ان المعنى الذي
 دل على زيادة تلك اللفاظ قائم بذاته تع لا كما زعم المقتض من انه متكلم
 بكلام قائم بغيره واما ثبوت في نفسه فلكونه الاضاف المذكورة
 في الأمور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ
 بهذا الموضوع لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادر بذاته
 مثل ثبوت الضوء مضيئ بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة
 ثبوت في نفسه فكما ان ابيض الجسم بالسواد يدل على ثبوت
 السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الأمور العينية في
 الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انشئ كالألم وفيه

ان يكون هذه الاوصاف من الامور العينية على غير ما علم عند المنضم
فيل ان الترتيب المذكور في كلام المحققين في كلامه انما هو في لا يخلو
الاول اصلا وان يكون واجعا الى المشتق فيجعل كلامه انما هو في كلامه
كما لا يخفى **قوله** وقد مر فواه تاوييد لان فيهم من هذه الاشياء
كود الصفات موجودة **قوله** لعل مراده من العلم المراد المعقولة من
قولهم عالم لا علم لانه ليس العلم صفة حقيقة بل اضافة وتعلق
مخصوص بين العالم والمعلوم بهما يتميز الاشياء وتكثيف عند
لان في العلم مطلقا حتى يلق بغيره قولنا اسود الاسود له في يكون واجعا
الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بهما يصير العلم
علما والمعلوم معلوما **قوله** فان ياباه قولهم يعني ياباه عن ان
يكون المراد ما ذكرنا انما هو العلم لذاته لانه لا يستلزم صفة حقيقة
ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بهما يصير العلم علما والمعلوم
معلوما على ما قال في المواقف من ان العلم العالمية عندهم نفس تعلق
الذات بالمعلوم فلو انشأ العلم بمعنى الاضافة لذاته لكان معنى العالمية
الاقتضا بهذه الصفات لانفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم
بمعنى ويجعلونه نفس الذات وينتفون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمى
العالمية واعلم ان نفس الذات المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا
المواقف وصرح به المحقق فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والاعتناء
التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم يميز
احدا من الاخر من لزم انكار كونه في عالما واما العالمية التي هي حافدة
اشتهر ابو هاشم المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالوا

انها

انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة فأيضا يجوز ان
تعلق بالمفهوم وهو ليس بمراد ههنا اذ لم يستلزم اضافة بل اذ
اضافة ولم يثبتها احد سواها وبما ذكرنا طرف ما قاله الفاضل
المحقق ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه فيل
في توجيهه انما انشأت العالمية ايضا كذلك فالوجه لتخصيص العلم
بالنفس بهذا المعنى والعالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل
فخذ ما صفا ودع ما ذكر **قوله** وكذا قولهم عالم بالذات اه يعني ياباه
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو قولهم علم عين ذاته وعالمية
ذاته حيث جعلوا العلم ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص
ذاتية على ذاته اذ لو كان المراد ان ليس امر حقيقيا زائدا على ذاته
نع في الخارج والى والعالمية ايضا كذلك فالوجه لجعلها زائدا
فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته
قوله فيه تأمل اه او في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود
صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ صدور علم
الاتقان انما يدل على ان فاعله متصف بالاضافة التي هي التميز
والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما انصافا ما عليه
بصفة اخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف ان الاجماع على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم
علما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية
اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفهائيين

ان قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يرد الا
يكشف ومن اسند الى الكشف فاغاب عنه ملكا غالبا على اعتقاده
بحسب الفطر القاري ولا ادري باسما في اعتقاده احد طرفي النقي ولا
ثبات في هذه المسئلة **قول** لهم ان يقولوا اه اي القائلين
بعبية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كضموم العلم والقدرة
مثلا كالمفهومين بالازم اذ لا تقول بان كونه قادر عاين كونه عالما
بل تقول انما يصح عليه القدرة اعني ذات القدرة الواجب يصدق
عليه العلم واللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق
المفهومين المتغايرة على ذات واحدة **قول** لهم ان يقولوا اه يعني
ان لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذلك الصفات
في شأنه مع قائم بذاته لا نه عين ذاته بخلاف ما يصدق
عليه العلم في شأنه فله غير قائم بذاته مع كونه مغاير
الذوات ويجوز ان يكون للعالم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها
بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك **قول** اقتصر على الاول ببيان
المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم
يقول ولا هي متغايرة كذا اشارة اه يعني اشارة الى ان الصفات
تعدد الذات والصفات القديمة بنفي المغايرة بين الذات والصفات
فرع التغاير واذا كان التعدد فرعاً للتغاير فعلم الجواب انه عدم
لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها
مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشيه قال
اي اشار بقوله فلا يلزم تكسر القدماء وهو خبط اذ ليس كلام

المصرولة فلا يلزم تكسر القدماء وحمل على قول الشيخ مما لا معنى له **قول**
ولان الغرض الاصل عطف على قوله لان الجواب بالتمام اي انما قال ان
لان المقصود الاصل بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو
في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة **قول** وكذا ان يحمل كلام المصنف
ان ان حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكسر القدماء
فورد عليه لا غير من الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد
على التغاير وذلك ان حمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان
كان يلزم التعدد ولا يخفى في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان الحنا
في تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بالازم فيكون عين ما ذكره الشيخ
بقوله الاول ان يقال المستحتمل ولا يرد الى الشيخ الذي ذكره بقوله
لقائل ان يقول ان ذلك السوال لا يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا
نقل وهذا الحمل موقوف لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من
الواجب لصحة على صفات الواجب ولا اشكال في تعدد الصفات
القديمة فيما قاله الشيخ في هذا المقام جوابا عما مضى فافهم **قول**
وانما حمل ان اه اي انما حمل ان كلام المصنف على نفي تعدد دون
نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا
وفي قوله الاول دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره
المحشيه **قول** ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما ان التزام الكفر كفر
كذلك لزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشيء مع العلم به التزام **قول**
ولذا قال في المواقف ان تقييده بقوله ولا يعلم به يد بالقرينة
المخالفة على انه ان علم به يكفر ولا يشك **قول** ولا يشك اه لزوم

الذاتية لا انتقال من اجل البرية ميتا هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال
بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك او التعلق على ما نقل عنه
بعض النصارى فلا فالهوية في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله
يقع واما الاله الواحد يعني انهم انما يذكرون الالهة الثلاثة
لانهم اشتروا القدماء الثلاثة ومعنى اشتراكهم الالهة الثلاثة
انهم اشتروا في الثلاثة في البرية الحقيقية العبادة على ما ترجم
به الله في بحث حذف المسند شرح التخصيص لانهم يثبتون
وجود العيوب لكل من الثلاثة كيف وقدم في الالهية المواقف
انه لا مخالفة في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الشنوية دون
الوثنية او النسطورية فاذكر المحشى كانوا يقولون بالالهة وذوات
ثلاثة محل بحث اذا اشتراك في الالهية بمعنى استحقاق العبادة
لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذا القول بتعدد المعبود
كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام
الرازي فسر المتكلمين قوله النص ثلث ثلثة بانهم يقولون با
قنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح
وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه
يعني الجواب المذكور بقوله جواب مبني على هذا التفسير واما لو فسر
قوله النص ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث اي الله الثلاثة
الله والمسيح والمريم ويشهد عليه قوله تعالى انت هكيت قلت للناس
اتخذوني الهين من دون الله قوله بكفرهم ظاهر لا يشترط عليه
لقولهم بذوات ثلثة **قوله** وايضا ترتيبه اه يعني ان ترتيب الحكم

على المشتق يدل على ان ما اخذ اشتقاقا على ذلك الحكم كما في قوله
يقع ان ادق والتارة فاقطعوا ايديهم ما قام ترتيب الحكم القطع
على ان رواق رقية يدل على ان على القطع الترتيب فكذا فيما
يتم فيه ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان
على كفرهم هو القول بان الله ثالث ثلثة فان كان علمته منحصر في الترتيب
تعيين الترتيب الكفر منهم لانهم يحكمون عليهم بالكفر وعبادة الله
نشير الى الاقوال ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزومهم
ذكر **قوله** وبالا قنوم اه الا قنوم الاصل قال الجوهرية حسبها انما
روية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة اصولا لانها
صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولها اصول الالهية
قوله وقد يوجب بان يراه قال في شرح المقاصد واقتضاهم على
العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جبرالة اخرى
وكانهم يجعلون القدرة رابعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم
انتهى وجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبادة عن صحة
العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جبرالة
اخرى والاول ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ملكوت العلم والحياة
لكن لا يلائم قوله بالقدم اه وكذا لا يلائم انتقال اقنوم العلم
الى عيسى لانه اذا كان عيسى الذات لا معنى لانتقال **قوله** اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فربعة اعني الذات والوجود والحياة والعلم
وانما قطر الى الاتحاد ما في الخارج فواحد هو الذات يمكن ان يقال
قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات

الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم
 الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات والابن
 العلم وبروح القدس الحيوة **قوله** العدة وهو لكم المنفصل اه لكم
 هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان
 بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يتو بداية لاحدهما ونهاية
 للآخر كالنقطة بين الخططين والخط بين السطحين والسطح
 بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل
 وهو العدد مثلاً اذا ابتدأت من العشرة الى التادس مثلاً
 انتقلت اليه الستة وابتداء الاربعة من التادس لانه التادس
 ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً
 بل ليس كما اذ للوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من
 قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضاً لانه لا اموراً اعتيادية
 عند المحققين **قوله** ولذا فروع اي ولاجل ان الواحد ليس بكم
 منفصل والعدد بما هو نصف مجموع حاشيت اي جانبيين
 احدهما جانب فوق والاخر جانب تحت فالواحد ليس بعدد اذ ليس
 له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع
 حاشيت اعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك قوله فكلام التادس
 اه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما جنى على المذهب او جنى
 على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما قبله
 تغليباً للثلاثة على الأقل **قوله** يرد عليه اي يرد على جميع الشئ بعض
 المراتب جزاً من البعض انهم اتفقوا على انه جميع مراتب الاعداد

انواع متخالفة بالماهية مرتبات من وحدات يبلغها تلك المرتبة مثلاً
 العشرة عشر وحدات لاخف من ولاسته واربعه ولا سبعة وثلاثة
 الى غير ذلك كما تصور العشرة بكنهها مع الففلة عن تعدد
 عداد فانك اذا تصورت حقيقة كالواحد من وحدته لا غير شعور
 بخصوصية الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
 بالاشبهة ودعما يستدل بالتركيب العشرة من الاثنين والثمانية
 ليس اول من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيب عن بعض
 لازم الترتيب بالامزج وان تركيب عن الكل لازم استغناء الشئ عما
 هو الذات لان كل واحد منها كاف في تقويمه فيستغنى عما عداه
 اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم انفكاكه
 لكنه غير عنه بالجزء بمالفة وروجا او هو من قبيل اجزاء الكلام على
 متفاهيم العرب **قوله** قد يجاب ايضاً بالقديم اه يعني منع الملازمة
 اي لانه لزوم تقدم القدم لان القديم ازل قائم بنفسه غير محتاج
 الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لا احتياجها الى الذات فلا
 يكون قديمة وان كانت اولية والمراد بالازل ما لا يتبدل لوجوده دون
 المعنى الاعم اعني ما لا يستأجل اصلاً **قوله** ولو سلم منع بطلان اللازم
 اي لو سلم ان القديم ما لا يستأجل الوجوده سواء كان قائماً بنفسه
 او لا فلا يتم استحالة فأن المستحيل تقدم القدم بالقدم الذاتي
 وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تقدم الواجب بالذات
 وهو مناف للتوحيد دون القدم المطلقة الثالثة للقدم الذاتي
 والزمان في المفسر على ان يكون مسبوقاً بعدم لعدم استلزامه تقدم

١٢٨

الواجب لذاته **قوله** ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول
 بالقدم الذاتي والزماني من فخرها الفلاسفة المتفرع على كونه
 موجبا بالذات **قوله** قد سبق في الشرح ان القول بمكان الصفات
 يناه في قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك
 ان القول بخالفة هذه الكلية انما هو من القول بعدم مكانها لانه
 يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا
 خصص المحقق بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو
 حادث وفي عبارة الشافعي ان حادثا لا يستحيل في قدم
 الممكن **قوله** بدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة اذلية
 يتناول جميع ما شاء الله لها من حيث انها حادث والارادة حادث
 متعدي بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد **قوله** وفسره بالقدرة على
 التكلم قالوا المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته
 الله تعالى وان قول الله تعالى لا كلام وانما كلامه قدرة على التكلم وهو قديم
 وقوله حادث لا يحدث وقرئوا بغير ما بان كل ما له ابتداء كان قائما بالذات
 فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبينا للذات فهو محدث بقوله
 كذا لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد **قوله** فالتفريع المذكور اه اي ان
 كونه بقوله والصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات
 غير ظاهر فلما كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجوب نفي
 قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا يعلم
 ان تفريعهم قد لا يستلزم لصعوبة هذا المقام بل الامر آخر وللفاضل
 المحقق الجليل في تفريع التفريع كلام لا يرضى بسامعه الا ان الكرامية

قوله قالوا اه اي استواصحة التفسير المذكور بانه مؤخوذة من الفرق و
 اللذة لانها اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذ لم يكن فيها شخص
 آخر مع انه ذو يد و قدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
 لكانت كادبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غير من
 افراد الائنات والالزم ان لا يغير زيدا ثوبه وامتنعه الدار وهو **قوله**
 سواء كان بحسب الوجود اه اشارة الى بيان وجه تفسيرك قوله
 بحيث يتصور وجود احدهما بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني
 انما فسرهم به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود
 بل يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر وبحسب التحيز بان يتحيز احدهما
 في حين لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع
 عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود **قوله** فلا
 يرد النقص اه لانه وان لم يكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما
 قديمين والعدم يناه في القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب
 التحيز ضرورة انهما لوجود المكان متحيزين بجزئين فالبعض الفضلا
 هذا النقص انما يرد لو اراد بالامكان امكان الوقوع دون الزايد اذ
 العدم يناه في امكان الوقوع لا الذات استوى كلامه قوله لو اراد لا
 مكانا لانه لزم ان يكون الصنف غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود
 الذات مع عدمها بالامكان الذات لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اراد
 امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها
 مع بعض لا مكان وجود بعضها بدون بعض بحسب الذات مع قطع

النظر عن العلة لكن يرد الالها المفروضا وكذا المجرد من المفروضين كما
النفق والنفس التي بينهما الفلاسفة لا يمكن الانفكاك بينهما
في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تميزهما **قوله** فليست
وجه التأمل ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والنقض المذكور من دفع
لعدم تحققها ومادة النقص يجب ان يكون متحققا لان النقص
مدعى لا بد له من اثبات مادة النقص ولا يكفي مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل
المحتشبه ان النقص لا يرد بالهين المفروضين بخلاف الجسدين القديمين
فانهما ممكنان نظر الى ذاتهما فليس شيء ولانه على تقدير تسليم كفاية
امكان مادة النقص لافرق في الالهين والجسدين القديمين في ان
وجود كل منهما ممكن بالنظر الى الدليل عند متكلميهم وممكن بالنظر
الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى **قوله** لما كان عدم
نفكاك اي ان الله لما كان بصددهما ان الصفات والذات لا تغاير
بينهما وجب عليه بقاء عدم الانفكاك فيهما بحسب ما يتزكيا بين عدم
الانفكاك بحسب الوجود يتم اليه الا انه تركه لانه عدم الانفكاك بينهما
بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متخيزين **قوله** ولا فخر
اه وان لم يكن عدم النقص لظهور فخر عدم الانفكاك بحسب
الوجود غير كاف لا يتقاض بالهين القديمين على ما عرفت وقد
عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض
المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشرح فانهم قالوا بمغايرة اه قال

الامر وهب الشيخ الاشعري وعامة الاصول ان الله الصفا ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة ممكنة
وقد راعى الموصوف كصفة الافعال كونه خالقا واذقا ومنه ما
لا يقال له عين ولا غيره وهي ما يستلزم انفكاكه عنه بوجه من الوجود
العلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى
على ان المتغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا القول
الصفات التفاضلية لما استلزم انفكاك بعضها عن بعضها لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها كما ذكر في شرح المواقيت وما ذكرنا ظاهرا
ان ما قاله الفاضل المحتشبه لفظ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدث
لموضوعها كلام لا يعيب وبهذا يظهر ان عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظاهرا ان استدلالهم ان بقا عن انه يقال في اللفظ والعرف
ما في الدار غير زيد مع انه زويد وقدرة ليس يصح لانه يدل على ان الصفة
المحدث ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد تصف زيد بالصفات المحدث
من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام
قوله قد عرفت ان المراد به يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تعبير
الله بقوله يمكن ان يقدروا يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله
اي يمكن الانفكاك لا لاشارة الى تقييد الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه
بالانفكاك في الوجود فتقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين
ولا نقض بالعلم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم
في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع
في الحيز فان العالم متخيز في حيز ليس الصانع متخيزا فيه لا يستحيل

التحيز على ذات قبح لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل
 عن العرض في الوجود بان عدم العرض مع بقا المحل وينفك العرض عن
 المحل والتحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله القائل
 الجوان النقض بالعرض مع المحل باق ليس شئ منشأ قلة التدبر قال
 بعض الفضلاء ردة هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق
 عندهم من ان كل شئ او في التعريف للتقسيم دون التبريد وحاصله ان المراد
 وان قسمًا من الموجود حدة هذا وقسمًا آخر حدة هذه فالمعنى ان قسمًا
 من المتغيرين حد ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود
 منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما اراد
 اقول هذا لما يرد ان لو كان التقسيم استفادًا من كلمة او وليس كذلك
 كيف وهو غير منكور في تعريف الشئ بل هو استفاد من ذكر لفظ
 الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث
 قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما
 اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب المذكور الذي ذكره المحشي
 اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن بينهما في
 الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التقسيم لان كلمة او للتقسيم لا للتبريد تأمل
قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد
 الانفكاك من الجانبين على ما قاله الفصيران ما يمكن انفكاكهما في
 عدم او حيز لعدم امكان الصانع عن العالم في عدم الاستحالة
 عدم تع ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك
 العالم في عدم والحيز جميعًا **قوله** ان قلت لعدم ادها يعنى

لعل مراده من يجوز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائمًا بالآخر او قائمًا بمحل
 وان لا يكون متقومًا وحاصله ان لا يكون الصانع مقايمة لذات لامتناع ان لا
 يكون الصفات قائمة بذاته تع ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز
 ان لا يكون لامتناع ان لا يكون اكل متقومًا به ولا تنقص بالعالم مع الصانع
 لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحل ولا متقوم به لامتناع ان يكون
 الصانع محالًا للعالم او محالًا بمحل او جزء الشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض
 بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يقدم مع بقا
 محله فيكونان غيرين **قوله** قلت مثله حاصله ان لفظ امكان الانفكاك
 لا يرد على المذكور وهل هذا الا تخصيص مأخوذ من خارج لا يخرج مواد
 النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتقيم كل تعريف اخص لا يجر
 تحصيل الماواة وهو فاسد كما لا يخفى **قوله** على انه يرد اه اى مع كونه
 مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لان يرد عليه الشخص فانه على تقدير
 ان يكون محله متقومًا به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز
 ان لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير
 وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشئ الاستغناء
 ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقبل في توجيها **قوله** على انه غير محله
 بالاتفاق وفيه انه حج داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذكر
 لكن هذا يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى
 تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض اللازمة لا يكون
 مغايرة للشخص ومحلها **قوله** يرد عليه ان الكلام اه يعنى انه لا يجوز
 وجود الذات بدون الصفة لانهم حرروا بان الكلام بعدم المغايرة

يرد عليه الشخص ان الشخص الحيوان لا يكون قائمًا بمحل مع انه صحيح

انما هو في الصفة اللازمة على ما خرج به فيما سبق من نقل الامدى
 بل القديمة على ما ذكره الشافعي وهذا الاثر انما هو باعتبار كون القدم
 اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق مثلا
 زما ضرورة انه لازم سوف صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض
 ولا يوجد لذات بدونها لانها لزومها وقد ما يمنع انفكاكها عن
 الذات قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثه ولعل
 هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا ينفك
 الموصوف كالجزء مع الكل استمرى كالماء فانه ان الشئ قد صرح
 في صدره بالدس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف
 الصفات المحدثه فالمشبه ان يرد الاعراض موافقا لما قدره
 او لا ما ذكره عدم مغايرة المحدثه لم ينقل عن الشيخ الا شرف
 وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو محتمل لما تقرر عنده من تجدد
 الاعراض اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب
 الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز **قول** و مرادهم جواب
 سؤال تقرير ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن
 الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها على
 انفكاكها لا يتناقض بالغير لا ينافي في الامكان الذي وحاصل الدفع
 ان المراد بالامكان جواز انفكاك احداهما عن الاخر لا مانع من
 وقوع ذلك الانفكاك ولا جواز الانفكاك اعني الامكان الوقوعي
 وهو هنا منتف لان لزومها والقدم مانع عن وقوعه فلا يكون
 مجرد الامكان كافي في التباين **قول** لا يكون الذات صفة للعرض

اللازم

فقد عرفت ان لم يكن تجدد الامكان كافيا لا يكون
 في التباين لزم ان لا يكون
 الذات صفة للعرض

انما هو في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء
 كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انشراح كلامه يعني ان العرض
 اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز
 لان غير المحل مغاير الحيز العرض كما لا يخفى **قول** لان الكلين اه
 بيتا للقرينة الدالة على ان المراد والمحل الجزئيين بعنوان في القيد
 وهي لا يكونان الا موجودين فلهذا قرينة على ان المراد والعرض والمحل
 الجزئيين لان الكلين غير موجودين في الخارج **قول** عدم تصور
 هذا الفرض اه ان العرض الجزئي من جملة متشخصات المحل الخاص
 فلا يكون تصور من حيث كونه جزئيا بدون محله **قول** الجواب عنه
 النقض بالعالم مع الصانع على تقدير اعادة صفة الانفكاك عن الجاه
 بنين قدم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
 ولا يخفى ان على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة
 مع الذات بل هو على تقدير اعادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار
 وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اخيار الشق الثاني
 الا ان عبارة الشافعي التي تنبئ عن الجواب الثاني بقوله بخلاف
 الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وهو هو بانه تمت الجواب
 ان بتقيد على ما قلنا قول الشافعي في الجواب ولو اعتبر وصفه لا
 ضافة حيث فصله عما قبله فاما ما قبله رده للجواب الاول وقوله ولو
 اعتبر رده للجواب الثاني المتفقون نقول بخلاف الجزء مع الكل
 وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصفه لا ضافة خلل
 في قول الشافعي **قول** وبه يظهر اه اي وبان اعتبار وصفه لا ضافة

الكلام

وبه يظهر الى ان اعتبار وصفه لا ضافة
 يستلزم ان لا يكون بين العلل والمعلول
 تفاير يظهر خللا ما ذكره بقوله والعالم
 قد تصور المحل لان تصور العالم بدون
 الصانع من كونه معلولا محال يستلزم جواز
 تصور احد المتضامين بدون الآخر
 وتصوره بالنظر الحادثة مع قطع النظر
 عن وصف الاضافة غير مفيد كونه مغايرا
 للصانع لان وصفه لا ضافة معتبر على
 ما اعتبر فيه السائل **صحيح**

يستلزم والعالم قد يتصور موجوداته يطلب اه لان جواب مستقر
 لا دخل لاعتبار الاضافة فتدبر ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير
 يظهر خلل قول والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع
 من حيث كونه معلولا باطل لان يستلزم تصور احد المضامين
 بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة
 غير مفيد في كونه متغاير للعالم لان وصف الاضافة معتبر على اعتبار
 به التل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة
 العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديرا قبل اقامة البرهان
 فكان الكلام ههنا مبنيا على انه يتصور العالم موجودا مع قطع
 النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية
 غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الجزء والكل والعلية
 والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرض فكان ابطال
 الشك هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على طريق
 قطع النظر عنه فلا اشكال ان ترى فوصف الاضافة اقول كثيرا
 يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لحقق كونه جزءا
 فوصف الاضافة فيه ايضا فرض قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
 غير بين **قوله** يريد عليه ان مجرد التغاير اه اجيب عنه بان ما هو
 المفهوم من عبارة الش ان التغاير بحسب المفهوم شرط لا فاد
 الحمل فانه لا يقدح فيه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
 في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امر زائدا على ما يفهم من المعنى
 منوع فالنقض بالمثل المذكور غير وارء لكون مفهوم المحمول

جزءا

جزءا مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تغاير الحمل بالاتحاد في الهوية
 والتغاير في المفهوم لا يتحقق في العدييات فقول بشرط الحمل الاتحادا
 بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح
 التجريدان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو التوافق
 كما قيل **قوله** بدل من النافية وان تصحيف فضل وقع في عامة نسخ
 الحديث بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضم المعجمة ومعناه
 ان تصحيف فضل زائدة لا فائدة فيه ويؤكد ما نقل عنه
 تشير ان النافية حيث قال كما في قوله ان كل نفس لما عليه باق
 لان لما بمعنى الاستثناء لورخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ
 بدل من النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فضل بالضم المعجمة
 فمعناه ان تصحيف وتفسير بسبب فضل لامرأة النون وفي بعض
 النسخ تصحيف محل **قوله** اذا لا يمكن عطفاه مثل ان يقال ان معطوف
 على قول لصاحب المعنى اذا لم لو كان الواحد غير الزم ان يكون
 الواحد غير منفرد وان تكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير
 كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى
 كما ان كون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار
 معنى وعلى تقدير ان يكون معطوفا على قوله لان من العشرة وحج لا يرد
 النقص باللازم لان لا يصدق عليه ان يستلزم معنى انه وان صدق
 على اللازم ان لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه ان بعض
 من الملزوم فاللازم والنقص به على الدليل **قوله** وينقض ايضا اه
 فان اللازم اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينقض باللازم فان كان

وكل ذلك تقف وتكلف نقل عنه تقاير
 ان يقال لزم ان تكون العشرة بدونها

اللازم غير المنزوم عند المعترلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان
يقال لو كان اللازم غير المنزوم لزوم ان يكون المنزوم بذاته وان
يجب فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان تقرر بالنقض التفصيلي
بان يقال لانه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير المنزوم عندهم مع انه لا يكون المنزوم **بقوله**
لا يقتضي النفسية اي العينية حتى يلزم من مفارقة الشيء
بغير مفارقة لنفـ غير موقوف على كونه ولا يخفى عليك ان
لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة
وعد تحقيرا بدونه يستلزم النفسية فلو كان مفارقتها يلزم لها
مفارقة لنفسه بل يتم بغير بيان ان ليس للعشرة مفارقة لسوء
كانت نفسا ولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة ولا يكون
بدونه فلا يكون العشرة مفارقة فلو كان الواحد مفارقة لهما يلزم
مفارقة لنفسه لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غير اذ
لو كان عينه يلزم ان تصاف بالغيرية بالنسبة الى الواحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر اذ كثر الشيء من الشيء وعدم تحقق
بدونه لا يقتضي عدم المفارقة بينهما **قوله** وبالجملة مفارقة
اه فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة يذيد مفارقة
لنفسهما **قوله** فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علم
تبع نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة
لجميع ما يمكن تعلوق العلم من ازليات والمتجددات لكن تعلقات
الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون مقيدا

بالزمان

بالزمان على وجهه كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما
تحقيقه وهذا لتعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم
تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية ^{المتجددة}
لشمس الممكن والمتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجدد
دات باعتبار انها متجددة في زمان الحاضر والمستقبل وهذه التعلقات
حادث متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها
كانت مجمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وبثباتها بتبدل ذات
الواجب مع من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك
لا يوجب تغيرها في صفة العالم بل في تعلقاتها التي هي امورها
فية ولا فاد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين
الى ان علمهم بالمتجددات بانها وجدوا العلم بانها يستوجب واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثه فيعلمه مع بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا يستدخل الدار فينبغي حصول العلم
بعلم بهذا العلم انه دخل الدار لان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا
غفلة من زيدا لا غما يحتاج احدا الى علم اخر مستجد فعلم انه دخل الدار
بغير الغفلة عنه الا قوله والبارى مع يمتنع الغفلة عليه فيكون
علمه مع بانه وجد عين علمه بانه يستوجب وانما قال متناهية با
الفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنقضي
احد لا يتصور فوقة تعلق اخر لا بتعلقات ايضه غير متناهية
بهذا المعنى على ما مر في تحقق ان مقدور الله غير متناهية وبما

قد رتبنا ذلك ما قد انفعنا المحيية من ان المجدرات سواء اخذت باعتبارها
 يستجدها باعتبارها وجد الآن او بالفعل متناهية بالبلهات
 التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التكا
 التعلقا اذلية او متجدة اذ ليس معنى قول العلم تعلقات قديمة غير متنا
 هية بالفعل الاذلية والمجدرات اذ العلم تعلقات غير متناهية بالنسبة
 الى الكل واحدة الاذلية والمجدرات حق ما ذكرتم بل معناه ان تعلقاته
 غير متناهية بالنسبة الى مجموع الاذلية والمجدرات ولا شك ان مجموع
 الاذليات غير متناهية كما لا يخفى **قوله** يجعلها ممكن الوجود اه يعني
 ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل
 بمعنى انها صفة لا يمكن التاثير والايحاء من الفاعل لا بمعنى انها يجعل المقد
 رات ممكن الوجود في نفس لان الامكان بمعنى استواء الطرفين با
 لنسبة الى ذاتها امر ذاتي للممكن تعقل القدرة به يقال هذا مقدور
 لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون
 اثر للقدرة ومحصل الكلام ان المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم
 من اثبت التكويين صفة متغيرة متغيرة للقدرة والارادة ومنهم
 المصرون منهم من نفاه فمن اثبت التكويين قال ان القدرة صفة من
 شأنها صحة التاثير والايحاء عن الفاعل والتكويين صفة من شأنها
 الايحاء بالفعل يعني ان الممكن الذي تعلقت القدرة في الارز وصح
 صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه بتعلق التكويين
 بايحا فوجد فعل هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية
 بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية

والدافون

والتكويين للتكويين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الايحاء واما
 صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين
 صلي كل منهما ما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصوصا المخرج
 صدورهما بعينه من الفاعل الى المخصوصا المخرج وهو الارادة
 فلا حاجة الى اثبات التكويين ثم هؤلاء اختلفوا فرقتين فقال بعضهم
 ان القدرة متعلقة في الارزايين المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت
 وجد المقدورات فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقالوا انها متعلقة
 لا فيما لا يزال بايحاء المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن
 تعلقت القدرة بايحاء فوجد فعل هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب
 تجدد المقدورات ففهم مقدورات في متناهية بالقوة بالفعل فوجد
 تناسخ الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينشأ في الحد لا يتصور
 فوقه تعلقات القدرة هذا محض كلام المحيية والاول ان يقول على هذا
 هبنا في التكويين ان للقدرة تعلقين احدهما اذكي بهاي يصح صدور
 الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
 تناسخ الممكنات وتعلقها في حادث بها يوجد المقدورات وهي تعلق الحا
 دة بتعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية
 بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقا **قوله** فذكرها لتبيين على
 الترادف في الاول لا ح ذكرها متصلا بالقدرة **قوله** او على صحة الاطلاق
 اه يعني ذكر القوة للتبيين على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى ان يصح ان
 يقال ان القوة صفة له لا بمعنى ان يصح اطلاق القوى المشتق منه
 عليه تعالى فلا يراد ما قاله الفضل المحيية ان تكون المأخذه صفة له لا يراد على صحة

فالقدرة متعلقاتها كلها قديمة عليهم
 عندهم ولا حاجة الى حدوثه الممكنات
 الى امر اخر ففهم تكويين مقدرات الله
 غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما
 يعبد في ما لا يزال صح

الاطلاق المشقة عليه فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا
 يرى ان الكسوة والوجه واليد والقدم صفة له مع عدم صفة الاطلاق
 المستوي وغير ذلك عليه مع **عندنا قول** وهما صفتان غير العلم هما
 صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبهمات كما ينكشف
 باحدى هاتين الصفتين من غير ان يلحق على سبيل الانطباع او وصول
 الهواء ومقاربات العلم اذا علمنا علماتنا وجليا بشي وثم ابصرناه
 او سمعناه نجد بالجملة في هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الح
 لة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو
 بصا عند **قول** عندك شاعرة والجبرور من المعتزلة والكلامية
 قال في شرح المقاصد الا انه ذكر ليس بل لازم على قاعدة الشيخ الا
 شمرى في الاحكام انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى
 صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبهمات
 انتهى كالكلام وانما قال اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والا
 حاديت مملو به مع انه يمكن ان تصاف به فلا حاجة الى تأويل **قول**
 واولها غيرهم اي فلا صفة الاشارة والكسوة والوجه البصرى بالعلم
 بالمسموعات والمبهمات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا لاكتشاف
 التام الذي يكون بعد استعمال تينك الحالتين وحاصل كلامهم
 ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبهمات تعلقين تعلق اذ
 بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعلقي يكون لنا بعد
 استعمال العاقلية وتعلق امر حادتي يحصل بعد حدوثها بها يتصور
 ينكشفان انكشافا جلييا شبيها بالانكشاف التام الذي يكون لنا

بعد استعمال الحالتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين
 المسمى بالسمع والبصر **قول** في لا يرد ان العلم لان العلم تعلقا تعلقا
 يحتمل حدوثها **قول** ومنه تكدر به اه اي وكذا ومنه تكدر بانيات الصفتين
 المتغيرتين للعلم يلزم ان يتوقف بالذوق والشم قبل العلم في ذاته مع
 ضرورة ان العلم بالمذوقات والمسموعات والملموسات يكون قبل وجوها
 وتلق هذه الصفات متغيرة للعلم في ذاته مع فلا يحضر الصفات عند
 في التجميع قال السيرة في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق
 والشم لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاول ان يقال لما ورد
 النقل بهما انما بذلك وعرفنا انه لا يكونان بالآيتين المقررتين واعتقنا
 لعدم الوقوف على حقيقة ما **قول** عنده لا يقول بالتكوين نقل عنه
 لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا على الآخرين منهم كما مر انفا
قول اعترفوا عليه اه حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص
 عند التعلق ان تساوي نسبة ما الى التعلقين اعني تعلق الفعل
 والتركيب يحتاج الى محصور آخر ولا يلزم الترتيب بالامرجه وينقل الكلام
 الى ذكر التخصيص فيلزم التسلسل والدور وان لم يتساو برتبة شأنها
 التعلق بجانب واحد لانه يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل
 والتركيب الذي اثبتته الشيخ الا شمرى ضرورة ان احد الطرفين لازم للآخر
 وان كان بمعنى ان يشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال لا يجوز
 ان يكون الارادة او محصور اخر يرفع خصوصية باحد التعلقين ولا شذوي
 تلك الى حد الوجوب فالإلزام لا يجيب ولا الشوا ان نقول ان الخصوصية
 ما لم تستل الى حد الوجوب لا يكون مخصوصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع
 مخصوصا

بسبب تلك الخصوصية او لا بالاجوب وكان كافيا في وقوعه فليقرضوه
قوة بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاصا من احد الطرفين
بالوقوع كما لم يجرى بلزم الترجيح بالامرج وان كان المرجح لا ينفك تلك الخصوصية
كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة جدا لوجوب بلزم ترجيح المرجح
لان مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم
استمرارها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية
لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجح ولذا قالوا في تعريفه الارادة صفة توجب
تخصيصا احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجيح احد المقدورين وقالوا
ان المعلوم ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد **قول** لا يقال الارادة
صفة اه جواب عن الاعتراض حاصلة انا نختار الشق الاول ولا نعلم
لزم الاحتياج الى تخصيص اخر فان الارادة صفة من شأنها مقتضى
ذاتها انها اذا تعلققت يقع صدور الفعل وتركه عن الفعل لا غير احتياج الى
تخصيص اخر ويجوز تخصيصه للساوي بل المرجح لاننا نقول الكلام في وجود
تلك الصفة اه يعني ممكن لان وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل
والترك من غير تخصيص بل هو ممكن لا يستلزمه الى الذي هو ترجيح احد المتساويين
وبين بالامرج وقد اجيب عنه بان اللازم وهو ترجيح احد المتساويين
اي الجادة بالامرج اي من غير سبب وداع الى الجادة وهو ليس بل هو
واقع فان الجادة من التسبع اذ علة له طريقان متساويان فان نختار
احدهما من غير داع وباعت عليه وكذا المطلق اذا كان عند قدح
مستويان من جميع الوجوه والنجاع اذا كان عند رغيقت متساويان
من جميع الوجوه انما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما

من غير

من غير مرجح اي موقع وموجود هو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى
فانت خير بان هذا الجواب لا يجري نفعا لان يجوز ان يكون التخصيص احدا
المقدورين بالوقوع في وقت معين بين القدرة وتلك نسبتها الى الطرفين
والاوقات انما يستلزم الترجيح بالامرج لا الترجيح بالامرج اذا المرجح الموجود
هو الذات وهو موجود والفرق ان يكون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح قد
الارادة شكل على اننا نقول قد صرح السيد الشريف في شرحه المواقف في
بحث الحكماء الترجيح بالامرج يستلزم التوجيه بالامرج ههنا ولا يخلص
هذا لا يرد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى
تعلق اخر يخصه وهذا الى ما لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية
لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بواجب وفيه تأمل **قول** تحقيق
اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي يترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو
كان عينها فلا يخلو اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه
وقوعه ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول فلا يعلم
شامل للواقع وغيره فانه يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا
له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع تابع لكونه مماتع
في الحال او في المستقبل فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظهر
حكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعل او مؤخر الشيء فرع ذلك الشيء
عنه وهو لا تفقا والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء وحسب لولم
يكن ذلك الشيء بسلوك حقيقة الحيشية التي تعلق به العلم لا يكون على ذلك
واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كونه الشيء مماتع فلا يكون عين الارادة
ارادة التي تكون الشيء مماتع فرع وتابع له وعما حذرنا كما اندفع ما قيل

العلم

أن كون العلم تصورا أو تصديقا إنما يتم في العلم المحصور وعلم الله تعالى
 حضوره لا يبرهن كذا التصور والتقدير ما هو قسم العلم المحصور أعني
 الصورة الحاصلة بدون الحكم ومع الحكم بل العلم بنفس الحقيقة الشيء
 أو العلم بوقوعه سواء كان حضوريا أو حصوليا واندفع أيضا ما قيل أنا
 لأن أن التصديق فرع الوقوع إنما يتوكد كذلك لو كان الزمان الماضي متغيرا
 في القضية المصدقة بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة
 أو مفيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق
 على هذا التقدير وإن لم يكن فرع الوقوع بمعنى تأخير عنه في الوجود لكنه
 فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظاهرا وحكاية فيه وهذا القدر كاف لعدم
 كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب
 نقد المحصر أن هذا مخالف لما تقرر عندهم من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب
 أن يقع تأمل **قوله** وبه يندفع قول الحكماء أي بما ذكرناه أن العلم بالوقوع سواء
 كان متقدما عليه أو متأخرا اندفع ما قاله الحكماء أن العلم التابع لوجود الأشياء
 هو العلم لا نفعا الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا
 بالسماء والأرض دون العلم بالفعل الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا
 منه كما يتصور أولا السرير ثم يحصل وعلمه تعالى من قبيل الفعل إذ هو يعلم
 الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابعا فيجوز أن يكون مرجحا لوقوع الأشياء
 شيئا من أوقاتها وإنما قلنا أنه يندفع لأنهم إن أرادوا به أنه ليس ظاهرا
 وحكاية عنه فهو مبط وإن أرادوا به ليس بتابع في الوجود الخارجي و
 التحقيق لأنه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا
 لوقوع المقدور كما لا يخفى **قوله** نعم يريد أن يقال أنه يعني يريد أن يقال

أنه لا يلزم من عدم كونه العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً أن
 لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز أن يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو
 ليس فرعاً لوقوع الفعل بل يتوكد وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة
 ظاهراً وحكاية عنه وهو ظاهر واجب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة
 إنما يكون مرجحاً إذا كانت مراعاة الأصل واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين
 في محله فيجوز أن يتوكد ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحت فيه فلا يتوكد
 محضاً تأمل حتى يتكشف لك حقيقة الحال وسريّة المقال **قوله** أن الله
 يلزم أن يتوكد لا يخفى أن هذا إنما يريد أن لو فسر قوله ولا مغلوب أي لا يكون
 مضطراً في أفعاله بل يكون أفعاله على نسق واحد ما لو فسر بعدم كونه
 مغلوب الطبيعة في أفعاله فالأولان الجمار مجبور الطبيعة في أفعاله غير
 مختار فيه يكون معنى كونه تعالى مريداً أنه ليس قاسراً في أفعاله ولا ساه
 فيه ولا مغلوب الطبيعة فيه بل يفعل ما يختاره في يتوكد جعاً إلى نفى
 كون الإرادة صفة ثبوتية دائمة على ذاته ولذا قال الشافعي في شرح المقام
 صد لا خفاء في أن هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب مريداً أي
 فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم إن قوله أن قلت يجوز أن يكون
 الجهاد مريداً تقريره أن هذه السلوب مستحقة في الجهاد فلو كان
 الاقتصار بمجرى هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مريداً لزم أن يكون الجهاد
 مريداً ووجه جواب المحققين موافقاً له وهو أن هذا تقييداً في الواجب
 يعنون هذه السلوب إنما تكون إرادة في الواجب لا في غيره فلو كان
 الجهاد ليس عكس ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريداً وقال
 بعض الفضلاء وإن مقصود المعترض أن لو كفي مجرد ذكره في صحة

اطلاق المراد على الواجب لصح إطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب صحة
الإطلاق فيه ولا يخفى أن جواب المحتشئ غير تام أقول هذا التقرير فاسد
لأننا لا نحقق ما يوجب صحة الإطلاق في الجهاد لأن الواجب لصحة
الإطلاق كونه الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب لا يكون شيء
من الأشياء كذلك على ما يشترطه ذلك قوله لأنه ليس بمكره ولا ساء ولا
مغلوب بإيراد الضمير الرجوع إلى الواجب والمحصلة أن أورد السؤل
بأن الجهاد أيضاً متصف بعدم المكره والسهو والمغلوبية فيلزم
أن يكون مراداً يكون السؤل موجهاً ويطلب بما اجاب به المحتشئ وأن أورد
بأن التعريف صادق على الجهاد فيلزم أن يكون مراداً فهو فاسد لعدم
التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فإنه دقيق **قوله**
نعم يرده أه يعنى يرده عليه أن الإرادة إذا كانت عبارة عن السلب
المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض
الأوقات لأن نسبتها إلى كل الأوقات والمقدرات على السواء كما لا يخفى
أن إرياده أي أن يريد أن الفعل يصدر عنه الذات مع عدم كونه
مكرهاً وسائهاً ومغلوباً في ذلك فهو قوله بأن الواجب موجب في
أفعاله لكونه أفعاله مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة
بما يصح الفعل والترك قيل إن من فسر الإرادة بالسلب المذكورة
أثبت المشبهة فليكن هي المرجحة **قوله** الملازمة غير مسلمة عندهم
لأن تخلف المراد عن الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون إن الله تعالى
أراد لا يمتنع الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسمون
الملازمة ويفرقون بين الإرادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد

جائز دون ما ينقلب المشيئة ولعلهم يخصون المشيئة بمشيئة الغير
قوله لكن على التحقيق فإن التحقيق أن كل ما أراد الله فهو كائن ومراد
له وإن لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون مشربياً عنه أجماعاً من أهل
المحلقون ولوشاء ربك لا آمن منه في الأرض كلها جميعاً وقوله ولو
شاء الله لكان جميعاً ولقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن **قوله**
قيل عليه أه قائله مولانا زاده الشافعية العقيدة وحاصله أن الدليل
انما يدل على أن المعنى الذي يجب المنبر حين الأخبار ومغاير للعلم بمعنى الله
التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصدق فإن
كل عاقل بصدد الأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبره بالضرورة
وعلى تقدير التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه مع أنه لا يمكن أن
يقال أنه يخبر بما لا يعلم لأنه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما
مح على ذاته وفي كل الغائب على ما شهد على ما قاله الإمام الذي من
أنه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغائب إذ لا تخلف
فيه حقيقة الخبر فالأخبار غير مفيدة في المطالب التي يطلب فيها
اليقين واجب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الأخباري
حس هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فالأخبار إلى بيانها
يرتد وإن قيل الغائب على ما شهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم
به وقد يقال المقهور من مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يعتاز به
اللفظ والعلم والإرادة وما أثبت للواجب فذلك بما نقله عن الأنبياء
وم لا يخفى ما في الكل ما في الأول فالأخبار انما يتم إذا كان دلالة الكلام
الأخباري عليه دلالة وصفية أما إذا كان دلالة الأمر على الموصوف

وأما الشك فلا بد أن لا نأمر غير مقهرنا بل المقهرنا اثبات المطلوب الذي
 هو من جملة مذهبنا أمود الذي وأما الثالث فلا بد ما نقلناه أن النبيا
 بالتواتر غاية على ثبوت الكلام لا على كونها مفاير لما سواها في ذاته تع
 فلا بد من بينا المفايرة وأما في ذاته تع الجهر تواتر النقل بثبوت على
 ظاهرها ولا يؤيد **قوله** وأعلم أن هذا المقام من مجاز الأقوال نقل عنه يجوز
 عنه بالحكمة المرحلة والجملة التي هي الأولى من جزئ الموضوع اجوزة جوده
 استكت وسرت فيه وعلى الرغم من جاز الأقوال يجوز والجواز الجزاء السو
 الدين **قوله** المعنى الذي يجزئ معنى أن المعنى الذي يجزئ في انفسنا عند
 اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الإيجابية بينهما لا يتغير بتغيير
 العبادات ومذلات اللغوية التي يسمنها في الأصطلاح معاً أول
 وهو ظرف العبادات تختلف بحسب الأذمنة والأمكنة والأقوام ومجسها
 يختلف مدلولها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك
 المعنى بالعبارة يدل عليه بالكناية والأشارة ايضاً فعلم أنه غير الكلام
 اللفظي هو العبادات ومدلولاتها التي تتغير بتغييرها فالأمر ان يقال
 الكلام بنفسه مدلولها الألفاظ والمدلولات حادثة لتغييرها بتغيير العبا
 دات فيلزم قيام الحوادث بذاته تع قال بعض الفضلاء وأنت خير بان
 ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد
 وايضاً ان الكلام بنفسه مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره
 من قول فليس كذلك عين مدلول العبادات في توجيه كلامهم بعيد عن
 مقصودهم بمحل القول المقهرنا مجزئ بينا أن المعنى الذي يعبر عنه
 بالعبادات أو الكنايات والأشارات مفاهيم للعلم وأما أن كلام

نفسه أم لا وهو مطلب آخر اشتهر به بقوله ويسمى هذا كلاماً نفسياً
 كما أشار إليه لا يخطأه وليس المراد بقولهم الكلام بنفسه مدلول اللفظ
 انه مدلول اللفظ الذي يتغير بتغيير العبارات والأصطلاح كما كيف هو
 مستلزم قيام الحوادث بذاته تع بل المراد أن المعنى الذي هو غرض
 المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغييرات العبارات أو الأصطلاح
 محال وهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المفاهيم بالمعنى الثانية في الأصطلاح
قوله ثم ان الشك كراه بينا لمفايرة للعلم يعني أن الشك يحصل له
 التصورات الثلاثة ولا يجزئ ذلك المعنى اعني النسبة الإيجابية عند عدم
 قصد الأجبا عند فيلزم مفاهيم التصور ما خبر به ثم انه اذا قصد الأجبا
 عن ذلك يجزئ في نفسه تلك النسبة الإيجابية الذي يعبر عنه بـ
 قائم أو ثبت لا القيام أو تصف بالقيام مفاهيم التصديق بما خبر به
 ايضاً وفيه بحث من وجوه الأول انه يرد عليه بعض ما يرد على الثاني من
 ان هذا الدليل غير تام في ذاته تع اذا لا يصح كونه تع شكاً لا يعلم
 قوعه وقيلس الغائب على التام لا يفيد ولكن ان ان اريد بعدم
 علمه لوقوع النسبة عدم التصديق به فليس كذلك لا يفيد المغا
 يرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضاً فهو موهوم والثالث
 وهو يرد على الأول ايضاً اننا لا نعلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة
 بل ليس ههنا إلا مجرد لفظ الخبر ولعل قولنا تدبر إشارة إلى ما ذكرنا
 تأمل فانه من مطارد الأوكيا **قوله** والحق من عبارة عن الحالة أي الحق
 ان الأمر مفاهيم للأرادة لأن الأمر يعبر عنه الحالة التي يحصل في ذهن
 الأمر عند قصد الأمر اعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستقلال

سواء اراد ما يتعلق به الامر او لم يريد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا
 بكافة **قوله** قال في التلويح ثبوت الشرع اه يعنى ان ثبوت شريعة
 نبينا موقوف على وجود الباري وعلوه وقدرته وكلامه وعلى تصديق
 النبي بآياته معجزة واما توقفه على مسكوك الكلام فالان ثبوت
 على ثبوت نبوته وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فضلا على
 لانه بتصديق عنه حال ادعاء النبوة موافقا لدعواه ولا يشترط ان حرق
 العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه مع فادرا مختارا
 موجودا عالميا ايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد
 ان يكون المرسل موجودا قادرا على ارسال العالم بعينه مختارا مختار له
 يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التجاوز به نبينا م
 مأخوذة من الكتاب وهو اقوى الدلالة الشرعية واعلاها وثبوت
 موقوف على كونه مع متكاملا وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء
 ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز
 سال الرسول بان يخلق الله تعالى منهم على ضرورة ما برسا التزم وما يتقوا
 به ان الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ولصدقهم بان يخلق
 المعجزة في ايديهم غير احتياجه في شئ من ذلك في انصافه بالكلام
 لان الكلام في شريعة نبينا موقوف على التصديق بكلامه مع ظ
 كما لا يخفى **قوله** مبين كلاميه تدافع اه لان ما في التلويح يدل على
 ان الايمان بكلامه لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على ان
 يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه مع باجماع الامة الذي هو
 موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا لدفع

الى نقل هذا الكلام من التلويح في التلويح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت
 الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله
 الحق القادر العليم السميع البصير ان المريد وايضا قدور الشرع بها
 وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
 كالنوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما لا يتوقف ثبوت
 الشرع عليه لا بد **قوله** لا بد في التوفيق من التمسك بالحاجة الى التمسك بل
 التوفيق بينهما على ما قال في التلويح هو ان ثبوت الكلام موقوف
 على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم
 ما ذكر بل على ما صدق النبي م لان معنى قوله م لا يجمع امتي على الضلالة
 لا وما رااه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدق وموقوف
 على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
 انه مستكمل لتواتر النقل بذكره من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة
 المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكليم فيلزم
 الدوران شر كلامه فيلزم وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو
 الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحقق المتوقف
 وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه
 على ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقف على نفس الشرع وفيه
 ان لا معنى لتوقف على نفس الشرع الا توقف على ثبوته في نفسه
 لا يخفى **قوله** وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ما هذا الاستشفا
 التكليم لا الكلام وانما الكلام انما ان النقوش الخطية انما الكتاب
 فلا يلزم من ثبوت التكليم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ **قوله** والمعجز

الشرع موقوف على ثبوت كلامه بقرينة وما
 قال ههنا ان ثبوت الكلام مع

اه اى يقولون بانثوت المشتق يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق وان
 ثبوت الحكم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تع لكن قيام التكلم بذاته
 تع لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقيام
 بذاته تع هو ايجاد الكلام عر فوجوده موجود في محل آخر فالأ
 يلزم ثبوت الكلام النفس فيه ان المعترلة غير القائلين لقيام التكلم
 بمعنى خلق الكلام بل اطلاق التكلم والخالق عليه تع عندهم باعتبار
 معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العسدي في مسألة لا
 يشتق اسم الفاعل بشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا
 للمعترلة قالوا اطلاق الخالق عليه باعتبار اخلوق هو المخلوق انتهى
 كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم
 يقولون بان تع متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تع لا
 يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف
 والاصوات القائمة بذات الحافظ والقادر التي يتجمل بقاءها
 فاجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقادر لان تحصيله عن
 اللفظ واللفظ بمعنى ما قال المعترلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف
 خلافا لفظ واللفظ فان الحركة من قام به الحركة لانه اوجده ولو
 في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول انا قائم تسميته
 متكلماً وانما لم يعلم ان الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد
 هو الله تع على راي اهل الحق **قول** واما الكرامية فيقولون بحدوث
 اى قائلون بان الكلام مركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته
 تع وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة

انفعال الابدان مخلوقة لهم لا بذات
 تع فانهم قول الله وهو صواب

على الكلام

على الكلام على ما قرأ في شرح المقاصد ذات الكرامية ان بعض الشدة
 ايهو من بعض وان مخالفة الفروقة اشنع من مخالفة الدليل
 يهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوث قائم بذاته تع انتهى كلامه
 هذا هو المشهور ولكنه قال بعض في المواقف في بلد التنزيها
 ان الكرامية انما يقولون بقيام قول كذا امر الا واداة الذي يحتج
 اليه في ايجاد **قول** هذا مذهب الاشاعرة وهو عبد الله ابن
 مسعود الفطاني وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تع صفة
 واحدة لا تعد في اصلا انما التقيد بحسب التعلقات الحادثة
 بحسب حدوث المتعلقا وذكر فيما لا يزال قيل عليه يرد ان اذا كان الكلام
 النفس مدلول اللفظي لزوم ان يكون متعديا ابتعد اللفظي ومن ثم ذهب
 الجرمي الى انزلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة المو
 ضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
 ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر **قول** والجواب اى الجواب الحق
 المطابق بمذهب الجرمي ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات
 في الاول لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكررة
 بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب
 التكرر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه
 الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلافا
 اللفظ **قول** واعتراض على مذهب الحديث اه نقل عنه في الحاشية
 الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحديث فلا وجه للاختصاص وهو
 الذي ذكره الشافعي مع جوابه فلا وجه ليراده التمسك الا ان يرد تلخيص

١٢٤

السؤال والجواب. ويصح يرد الأول استمر كلامه يعني ان هذا الاعتراض
واورد على هذا الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام اذلية بان
يقال كيف يتوصف الكلام في نفسه غير اسره ولا نهي ولا خير
ولا يمكن وجود العالم الا في ضمن الخاص فالوجه لتخصيص هذا
سبب الحوادث واجب بانه واورد السؤال كما وقع فيما بينهم وبين
سعيد جعل حدوث الأقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازيل في
منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقاييس ومنها الا
عترض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظ لا يخرج عنه
الأقسام ولا يوجد دونها فكذلك النفس لا تجعل الأقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد **قوله** فان الأمر من حيث
هو امره يعني ان الأمر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من
حيث هو كذلك غير الذي هو الغلام عنه وقوة نسبة او
عدم وقوعها من حيث هو كذلك على ذلك الاختلاف لو انما
فان الأول غير محتمل للصديق والكذب بخلاف الثاني **قوله**
بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال ان اذا كان الأمر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين التي بر على ما
قلت من ان صفة واحدة شخصية لاكثر فيه بحث الذات بل
بحسب التعلقات فيلزم ان تقولوا بنقسام الكلام الى ثلاثة
المذكورة في الأول كما لزم منه جعله في الأول خبرا وحاصل الدفع
ان لا يلزم من مغايرة الخبر مغايرة للكلام فان الأمر من حيث
هو كلام مخصوص يعني ان هو ذلك الصفة الشخصية الا

ان حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه
مكون ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفا بحقيقة أخرى من كونه
خبرا ونهيا او تنفها او نداء ونظيره ان زيدا من حيث ان عالم يصعد
عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عنه كونه زيدا ولا يصح عليه
بذلك الاعتبار ان زيدا من حيثية أخرى كحقيقة كونه كاتباً والتربية
ان هذا اضافات عارضة له غير داخل في هويته فلا يخرج بهذا
الاعتبارات عنه كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصح بعضها حين صدق البعض الآخر قال القاضي
الجلي يرد عليه ان هذا لو لم يزل على كلية تسمى لفظ زيدا لا يرى ان
يصح على كثرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن
حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا
يكاد ان تستمر ولا يخفى ان ليس شيء مما لان الصديق المقيد من
الكل المقول على المختلفين بالعدد انه يكون مقولا في جواب ما هو
بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكل جوابا عنه لا ان يكون
محمولا عليها ولا شك ان لو سئل ان زيدا كاتب والعالم قائم
والنائم ما هم يقال في جوابه ان انما لا لانه زيد على ما بين في قوله
قوله لا يوجب الاتحاد ولا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملا
زمة وذلك بدليل البطلان ولو سلم فجعل البعض اى ولو سلم
ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الأمر والنهي والاستعلاء والنداء
راجعا الى الخبر ليس اولى عنه عكسه اذ لا شك في وجود نوع
والاستلزام بين الكل او نامة خير لا يستلزم الأمر بالعلم بمضمونه

والنهر عن العلم بخلافه وطلب الأقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر في
ما قاله الفاضل إلى أن استلزام الأخيار والاستثناء غير محتمل ولا
مستبعد ولو أرى حجة الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه
الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فإن قولنا اضرب حصل بالتصرف في الضرب على ما بين في الفرق فيلزم
الخبر اتصاله في اللفظ كذا في النفس وانت خبير بان هذا ظن لا
يفيد الجرم على أن الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن **قوله** يرد
عليه أنه في إيه إيه المتحقق في صورة التقدير الأول لم
بشيء هو الغرم على طلب وتخييد وهو ممكن وأما نفس الطلب
فلا شك في كونه سافرا لا قيل هو محال لأن وجود الطلب بدونه
منه يطلب منه شيء محال كذلك في شرح المواقف وفيه أنه أغا يكون
محالاً إذ طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما إذا طلب أن يأتي
به بعد وجوده فلا قيل والحق أن نفس الطلب من المعلوم وأن
كان المطلوب ألا يتأخر حال الوجود محالاً إذا المعلوم ليس
بشيء فهو غير قادرهم للخطاب ولا به للطلب وإن كان المقام
تأخر حال الوجود من فهم الخطاب **قوله** لا يقال يلزم أن لا يأتى بالنهي
يعني أن ما ذكرته من أن في الصورة المذكورة الغرم على الطلب
يقتضي أن لا يأتى بالنهي عن شيء ولا ينهانا بل غرم على الأمر والنهي
بالتسوية البتة وأنه قطعي البطلان ضرورة أن خطاب النبي عام
كل مكلف تولد له يوم القيامة ولذا وجب الاستئذان واختصار
خطاباته بأهل عصره وشؤون الحكم فيما عداهم بطريق القياس

غير

بعيد جدا **قوله** لانا نقول فرق بين الأمر الصحيح يعني أن خطاباته وم
للخامرين بالقصد والقرحة وللغائبين بالطبع والضم والخطاب للمفرد
ضمنا وطبقا ليس غفرا **قوله** القرآن أه يعني أن إطلاق لفظ القرآن
شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه
بخلاف كلام الله تعالى فإنه وإن كان كالقرآن مشتركا بين اللفظ وال
لنفسه لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة فهو النفس
وقيل وجه سبق الذهن من القرآن إلى هذا المؤلف أن القرآن يشتر
بالقرآن المتعلقة باللفظ دون المعنى **قوله** وفيه تنبيه على التردد
أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفه كما يقال الإنسان
البشر ضاحك ولا يخفى أن التنبيه إنما يحصل لأن قوله كلام الله
عطف بيا لفظ القرآن فإنه لا يكون متحدا معه في المفهوم أو
لتوضيح لا بد له لأن الحق أو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام
قوله وقد ثبتت الكلام النفس اه دفع لما يقال أنه إذا كان النقل
مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر هنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من
ثبت له الكلام يلزم قيام الحوالة بذاته مع أنه لا معنى للكلام المكتوبة
الأصوات والحروف المشروطة بوجود البعض بانتفاء البعض الآخر
وحاصل الدفع أنه قد ثبتت الكلام النفس الذي ليس فيه شبهة
الحدوث فلا حاجة لنا إلى العودة عن اللفظ وحمل المتكلم على موجب
الحروف والأصوات **قوله** يريد الصحة بحسب اللغة اه دفع لما يقال أن
تبع بالأعراض يعني الإيجاد صحيح وإنما يطلق عليه تع لا يراه يعني
أنه تصادف والقيام والتميز وما يؤمن الفساد إطلاقا موقوف

على انما الشئ عند المقترلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشئ وحاصل
 الدفع ان المراد ان يصح وصف الباري تعالى بالمشققة الاعراض المخلوقة
 له بحسب اللغة بان يقال الله تعالى السود وابيض ومترك ومجسم
 ومتحيز غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى
 انه لا يصح ان يقال له قال الفخ الجبر واوجدا كونه في عا ما هو في
 المقترلة ان ذلك الشئ مترك **قوله** يرد عليه ان هذا يعني
 ان اللفظ المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يرد
 به حقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يرد
 به اللفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشترك او الحقيقة
 والمجاز على المعنيين النفس واللفظ فاذا وصف بما هو من لوازم
 القديم يرد به النفس واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يرد به
 اللفظ او المخیل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقق جواب
 المص لان حاصل المص ان القرآن بمعنى الكلام النفس بوصف
 بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في
 الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة
 عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما
 هو كما يقال زيد مكتوب ومقروا ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوده
 جوداته الاربعة وحاصل جواب الش ان الموصوف بهذه اللفظ
 اللفظ الحادثة دون النفس القديم وانما قلنا ان اللفظ المتبادر
 من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيها به بحيث يكون تحقيقا
 لجواب المص بان يقال معنى قوله يرد به حقيقة الموجودة ان المحظوظ

في هذه القنطرة ذات الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يد
 يد عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف
 اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يد
 عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا
 معنى قوله يرد به اللفاظ المنطوقة يرد به حقيقة من حيث اللفظ
 اللفظ المنطوقة والمخیل اذ الاشكال المنقوشة في يكون تحقيقا
 لجواب المص قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قوله التحقيق
 تحقيق جواب وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان
 بعينه خلاف الظاهر الش عنه فقال وتحقيق اي تحقيق
 الجواب انتهى كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصود الش ايراد جواب
 آخر عن شبهة المقترلة فلا معنى لا يرد قوله ان للشئ وجودا في
 الاعيان بل الجواب ان يقول وتحقيق ان المقصود يطلق على
 معنيين الكلام النفس واللفظ **قوله** حيث اه بوصف بما هو
 من لوازم القديم يرد والله دونه فسر قوله اي تحقيق جواب المص
 فانه من ترا القادام **قوله** والتفصيل ان لما تكاد يعني تفصيل
 الكلام في ان هذا الجواب الآخر لا يتحقق جواب المص ان المقترلة
 لما تكاد بالقراءة متصف بالافصاف التي هي من سمات الحدوث
 فيلزم حادثة اجيب عنه تارة بان وصف بالافصاف المذكورة ليس
 باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف
 المدلول بصفة الدال كما يقال يكتب هذا معنى فلان وقرانه في بعض الكتب
 وكتبت بيدي وهذا وحاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى

في تحقيق جواب آخر كما مر في هذا المقام

بان الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما
 القديم هو النفس هو غير متصف بهذه الأوصاف والقرآن يطلق
 عليها ما بالاشتراك او بالحقبة والمجاز هذا حاصل ما
 قرره الشافعي في حيث يوصف اه **قوله** قال بعضهم اه او قال بعض
 من لم يجوز سماع الكلام النفس في وجه تخصيص موسى وم بالكلم
 انه لما سمع كلامه تع من جميع الجاهل على خلاف ما هو المتبادر
 به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشافعي في معنى قوله
 فسمع موسى صوتا اذ لا على كلام الله تع بالا واسطة الملك والكتبة
 سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتوب للعباد على ما
 هو شأنه سمعنا او من جهات جميع الجهات وكلاهما خرق
 للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفس لانه من جوف
 سماعة كاشي الاشياء والامام الفراء في قوله خص به لانه
 يسمع كلامه الاذن بالا فمر فاصوت كما ترى ذاته تع في الاخرة
 بالا كما وكيف وهم يجوزون كلفك الرؤية والسماع بكل موجود
 حتى الذات والصفات **قوله** قيل اعتبار العلاقة يشمر اه يعني
 ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظ
 لعلاقة دلالة عليه واعتقاد العلاقة يشمر بكونه منقولاً
 لا مشتركاً لان المشترك هو الذي يكون معناه متعدد ولم يتخلل
 بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام
 النفس القديم واللفظ الحادث ويلزم ايضاً ان يكون استعمال الكلام
 مجازاً في المنقول عنه اعني الكلام النفس بالنسبة الى الناقل

لانه اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجازاً في المنقول عنه باللفظ
 في الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا بط لانه
 لو كان مجازاً في النفس لحي نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم
 كلام الله تع وهو محتمل عندكم **قوله** وجوابه ان النقل مجاز المعنى يعني ان
 النقل المقترن في المنقول هو المعنى الاول وتركه حتى لا يفرق بالاقربنة
 واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك
 للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل واللفظ كالمكان الامكان
 العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفس
 شائع فيما بينهم فيلزم مشتركاً لا منقولاً وانما قلنا النقل المقترن
 في المجاز ايضاً نقل كذا مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الخ
 يرد عليه اننا لان ان اللفظ معتبر في النقل المقترن فيه كما حققه الشافعي
 في الترتيب هو اشتراك اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان يقول
 سمى اللفظ فان وضع لكل فم مشترك ولا فان اشتراك في الثاني
 فمنقول نسب الى الناقل والا فحقبة ومجاز انشئ كلامه اقوله
 المراد من الاشتراك هو الاشتراك في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
 مهجوراً على ما فتر شارحه به كيف ولو كان مطلقاً لاشتراك
 كلي كافي في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي في المعنى المجازي منقولاً
 قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدى مفهومه فان لم يتخلل بينهما
 نقل فهو مشترك وان تخلص فان لم يكن النقل لمناسبة فم تخلص
 وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقبة حقيقة وفي
 الثاني مجاز وايضاً في شرح المطالع فان كان اللفظ متعدد

طالع الاوامر كذا فانه يجوز ان يكون صحيح

لانه

فاما ان يتخلل بينهما نقل اولاً فانه يتخلل فاما ان يكون ذلك المناسب فانه
 مجازاً والوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً او عرفياً او اصطلاحياً
 على اختلاف الناقدين وان لم يجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى
 المعنى الاول حقيقة والى الفخ مجازاً وكيفية القوم مملوكة هذا البيان
 لا حاجة الى النقل والاكثيين قالوا لو سلم فنقول هذا لا ينافي الاكونه
 منقولاً ومجرد ذلك لا يثبت الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحل
 يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول ويلزم
 المحل ايضاً كما تقرر في السؤال ولا يخفى ان الهمزة المعنى الاصل
 في المجاز غير معتبر بل عدم الهمزة معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع الثاني
 قوله وضع لذك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار
 الوضع ينافي كونه مجازاً لانه لا وضع في المجاز لانا نقول تحقيق
 نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناكبة بينه وبين
 المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني
 وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقدير ان ذلك
 فيلزم المفردة انتهى قوله نحو لفظ الكلام كذلك على تقدير ان
 هم اذ معنى قوله ووضع لذلك باعتبار دلالة تعيين لفظ الكلام
 لذلك لفظاً والعلاقة الدالية والمدولية ولا شك ان وضع شخص
 للو كونه الموضوع والموضوع له معنى وهو غير المجاز والاول
 لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة والمتحقق فيه الوضع النوعي
 بمعنى ان الواضع وضع مثلاً ان نحو اطلاق لفظ الدال على المدلول
 واكثر على الجزء واللازم على المعلوم اذا وجد القرين يرد ذلك الى ذلك

وكتبه
 بيان

تبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحقق والخوان اعني
 العلاقة يقتضي كونه منقولاً مشتركاً على ما هو المشهور قال في
 التلويح لما نقل الاطلاء على ان الله قد اهل اعتبار العلاقة ام لا
 اعتبر الامر انظر هو وجود العلاقة وعدمه فاجعلوا الاول منقولاً في
 الثاني من اجل انهم في المنجز عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
 انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهور
 اقراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح
 انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدمه وجوه معتبر
 في المنجز واما وجوده يستلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد
 العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
 منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد
 خبط فيه اولوا افهام **قوله** وقد يجاب بان اعتبار العلاقة اه اي
 قد يجاب عنه الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
 على ما هو مقتضى العقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون
 الوضع الثاني متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً
 في اللفظين لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين وتو
 ضع لهما مع اللفظ واحد فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا يخفى **قوله**
 وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع اه يعنى في الجواب المذكور
 نظراً الى المفترض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك والذي ادعاه
 انه بقوله ان كلام الله اسم مشترك اه كان المسمى بقوله وقد يجاب
 مثبتاً للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان

طحاوي

وان الوضعية التي غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات
ذلك مشكوك فيه فخط القيد والضرورة في الزامه لوجود الجواب
الذي لا يتكف فيه وبما هو ذلك ان دفع ما قاله الفاضل المحتسب
ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيف الجواز ولا حاجة
الى التزام اثبات تأمل **قول** يرد عليه ان كلامه يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى ان اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم
ان لا يكون ما قرأناه بل انزل على النبي كالا ما ضرورة انه ليس ذلك
الشخص في الاعراض يتشخص بشخص المجرى وان بطل للقطع
بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي المختص به باقصر سورة
حتى يكفر من كونه كلام الله تع وان اراد به ان اسم للنوع القائم
بذاته اعني اللفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية
المحل يلزم ان يكونا طلاقا على الشخص القائم بذاته تع من حيث
خصوصية ومثلية مجازا لكون استعمال اللفظ في غير
ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصية فيصح
نفي كلام الله تع عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح
ان يقال ليس باسدي هو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصية
لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصية بل باعتبار عموم وكون
فرد من افراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين
في المطول وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفى صدقة عليه
فلزم من اذ لا يصح سلب النوع عنه فردا وان اراد بصحة نفي كونه
لفظ القرآن موضوعا بذاته بخصوصية فاللازمة مسلمة وبطلان

اللازم

اللازم لم وان اراد ان موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته تع وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه
تع بالحدوث حقيقة لمحدث الجزئيات القائمة بذوات القراء
ضرورة وجودها فيما بعد عالم يكن حدوث محالها ايضا مع انه
لا يقول بمحدث اصلا بل تقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى
الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القراء ان اسم اللفظ والله
والمعنى وهو قديم انما الحديث للقراءة العارضة له ولا شك ان
على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن
حادثا ضرورة ان اللفاظ القائمة باذاتها القراء حادثة سواء
اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة
القائمة بذاته تع وبهذا ظهر فساد ما قيل الفاضل المحتسب من
انه لا احتمال في وضع نوع كلام الله بالحديث فانه افراد متفردة
بعضها قديم وهو الشخص الشخص القائم بذاته تع وبعضها
حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال
اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراد بل
المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام **قول** ولا مخلص
الا بما يجعله اى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ
الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تع وبين النوع فيكون
اطلاقا على ذلك الشخص بخصوصية مجازا ولا يكون كلامه متصفا
بالحدوث لعدم حدوث هذا النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد
القديم القائم بذاته تع اذ لا وابدانما الحادثة الجزئيات المستنفقة

بتشخصاً المحل الحادثة نقل عنه بل لا تخلص عنه الألفاظ يجعل
متركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزام ان يكون النظم
المؤلف المعجز المنزه على النبي مع كلام الله مجازا وليس كذلك كما
عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون الاطلاق على ما يقراءه كل واحد
منا بخصوص مجازا فيصير تقيده عنه وذلك باطر بالاجماع وايضا
يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزه
على النبي قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيارا لشواذ القول
وما يقراءه كل واحد كان بالذات هو ما يقوم بذاته مع وان كان
تغيره باعتبار تعلقه في اثباته **قوله** بشكل بقيام لمع وملح اه
وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله مع ضرورة ان مدار
البلاغة على امور تقتضي ترتيب الأجزاء من التقديم والتأخير و
اجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزمني
الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف
تدور الهيئة والترتيب الوصف لا يكون كلمات ولا الكلمات كالامان
ووجود الالفاظ المترتبة وضعاً وان كان مستحيلا في حقا
بطريق جرى العادة لعدم مساعده الآلات لكنه ليس كذلك في
حقه مع برأوها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع
من مقتضيات ذاتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته مع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانية
ذوات المجردات والالزام انقامها الايري ان الصور القائمة
بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضع وقد يقال في الجواب

انا انتفا الترتيب الزمني والوضعي لا يستلزم انتفا الترتيب مطلقا
حق يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق
به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر قوله
على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزه على النبي وما يقراءه
كل واحد منا كلام الله مع لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة
بذاته مع بالترتيب الوضعي والترتيب الذي لا شعور به وهو غير
متحقق فينا ولا ترتيب ههنا سوى الزمني وقيل الجواب ان ذلك
الذهب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل حقيقة ان كلام
الله مع صفة حقيقة بسيطة كائنا صفة الكمالية وانما
التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فالابدية عليه ما
ذكرنا قوله في بحث اذا اشعادت في عباراته بان كلامه صفة
حقيقة بسيطة كيف وتكون الالفاظ القديمة بذاته مع راجعة
الى صفة حقيقة بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صفة قوله لم يرد
اه اي لم يرد بالخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج و
المخرج اذ لا معنى لكونه صفة اذلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق
الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل ارادة الصفة
الحقيقة التي مبدا لهذه الاضافة وعلتها لها وكذا في سائر الصفات
العبادات امة الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء
والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس
المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبداها **قوله** يرد عليه اذ يجوز
اه يعني لانهم اذ لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محالا

للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذات لم لا يجوز ان يقوم بغيره
 كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان يتوكل جسم قائم به فان رده هذا
 المنع ودفع لما يجي في الوجه الرابع من ان يلزم ان يتوكل كل جسم
 لنفسه اذ لا معنى للمكون الا انه قام به التكوين اتحادا ليلان اعني
 والرابع وهو **قول** وجوابه اه حاصله ان تمام هذا وان دفع
 المذكور مبني على امتناع قيام الصفة للشيء بغير بخلاف الوجه
 الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتجدد
 الدليل **قول** يرد عليه اه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فاما
 الملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايرام ما
 لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي واذن الشارع كما
 هو رأي الأصحاب وكلاهما مفقودان في شأنه الا عند الضرر المقدر
 له وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان التلازم
 مما لا بد لا ثبوت من دليل ويمكن الجواب ولا شك انه لا يصح الإطلاق
 لغة على القادر على التواد السود فانه لا يقال للرجل الذي يقدر
 على صبغ السود والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليهما
 انه قادر **قول** يرد عليه منع مشهوراه يعني لان ان لو كان التكوين
 حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز
 ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فالأبواب
 التسعة والوجود التكوين بالتكوين ويرد عليه انه لا معنى للتو
 تكوين التكوين عينه ان ليس في الخارج الا المكون او
 التكوين واما تكوينه اذ لا معنى لكون التأثير عيني الاثر

واجيب

في واجيب بان المراد بالتكوين عينه ان ليس في الخارج
 الا المكون او التكوين واما تكون فامر بغيره العقل وليس له تحقق
 في الخارج مما ان عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج الى تكوين
 اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفس بحسب المفهوم حتى يرتفع
 التأثير عيني المؤثر وهذا هو المراد بقوله وقد شربنا الى ما روي عليه
 ينفعه وما يضره **قول** ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لان
 ان لو كان التكوين حادثا لا يحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين
 لم لا يجوز ان يتوكل نفس التكوين من حيث اتصافه بالارتقاء وقيا
 به به متعلقا ولا بوجوده نفسا ثم بوجوده سائر المحركات
 والاستحالة في سبوتات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على
 جوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في زمان فان وجود الصفة
 الاخرى انما هو لقيامها بمحالتها على ما قالوا من ان المحل مقسوم لها
 وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الا
 نتقال عليها فتكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما لذات
 على وجودها وان كان مقارنا بالزمان فيجوز ان يتوكل التكوين
 من حيث قيامه بالذات الواجب تع متعلقا بوجوده نفسا مقدما
 عليه بالذات مقارنا بالزمان والاستحالة في ذلك كما لا يخفى قال
 المحشي المدقق فيه ان اذا كان متعلق التكوين وجوده يتوكل
 هو الوجود فان كان الوجود مكونا يتوكل الموجود وهو نفس التكوين
 ايضه مكونا متعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
 ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محجج وايضه لو كان

وجود التكوين متعلقا بنفسه يلزم سبق الشيء على نفسه
 يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذاته الباري
 تعالى استمر كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاء قلة التدبر وكثرة
 الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بالذات الواجب بحسب
 الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء
 على نفسه لانه المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين به
 حيث الوجود وكذا اللازم اقتضا التكوين بشرط قيامه بالواجب
 ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته
 ولا شرايب اثبات القضاة تأمل فانه كلام لا شبهة فيه ثم يرد
 عليه انه اغايم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات
 وعلة له لكنه السيد السندرة عليه في شرح المواقف وقال انه
 ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم
 ولما ضل المبحث بحث بالترديد يظهر جواب عما قد ذكر باختصار
 الشك الثاني في تأمل فلا يخرج به مخافة الاطباء فان قيل
 اذا كان التكوين قايما بذاته تعالى يكون قدما لا متناها قيام الحوادث
 بذاته فهذا المنع لا يضر قلت هذا وجوب الوجود في غاية الدليل
 الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وحده بعون المكثر العلام **قوله**
 فاحفظ فانه ينقل في مواضع شتى اه قيل الدليل الذي اورد في
 قدم الارادة والقعدة بانها لو وجدت افا ما بارادة وقعدة اخر
 فيلزم التمسك او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريا المنع
 المذكور تأمل **قوله** كان اراد ما عله يعني اراد بالاولى الاولة الثالثة

سوى الدليل الثاني فيقول الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى
 الامر على قلبه لاكثر على الاقل فيقول الكلام على المجاز اما استثناء
 ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل امر اعتباريا
 لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه
 قبل كل شيء وبعده ولا التمسك والاستغناء الحادثة عن التكوين
 لانه لزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا او ما عدم اثباته
 الدليل الثاني فاما مبناه لزوم اللزوم او المجاز في خبره تعالى ولا
 اختصاص بكونه حادثا بل يقع الحوادث والمتجدد كما لا يخفى قال بعض
 الفضلاء ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقة
 اذ لو كان من الاضافات يجب ان يقال انه يجب العود الى المجاز لثبوت
 الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لنم اما مقدم المكونات او تحقق
 الاضافة بتوابع احد المضافين وكلا الأمرين محل **قوله** ويخطر بالبال
 ان التكوين اه يعني يخطر بالبال ان التكوين مفاير للقدرة والارادة
 لاننا نجد بالضرورة في الفعل عند تصور هذه الحيثية معنى به
 يمتاز عن غير الفعل ويرتبط بتوسط بالمفعول بحيث يصح ان
 يقال ان هذا فاعل وذا كذا مفعول ولا تسد ان هذا المعنى متحقق
 في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في القضاة
 حين تصوره بحيثية كونه ضارا بمعنى به يمتاز عن غير الضار
 ويرتبط بتوسط بالضرر بحيث يصح ان يقال ان الضرب اشر
 وهو مفاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في
 الفعل الموجب بالنسبة الى اتاذه الصادرة عنه بطريق

الأيدي مع عدم تحقق القدرة والأرادة بل نقول ذلك المعنى مستحق
في ذات الواجب بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب
كالقدرة والأرادة فيكون مقدمه عليها بالذات فيكون لا يكون صفة
بها وبما ذكرنا ذلك اندفع ما قاله المحقق المدققة من أن في هذا الكلام عطف
بأن صفاته هي موجودة بالأختيار وهذا شك لا سيما في القدرة
بل في العلم أيضا لأنه لما يلزم ذلك لو كان استنادها إليه بتوسط
القدرة والأرادة وليس كذلك بل إلى الذات المتصف بالتكوين والإلا
يحاد بطريق الإيجاب ولا إشكال فيه بل هذا ما اتفق عليه المتأخرون
والمستأنه فان قيل إذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة
إلى القدرة والأرادة بل إلى سائر الصفات يكون بالنسبة إلى
نفسه أيضا فيحتاج إلى معنى آخر به ترتيبا ويمتاز عنه غيره
يتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى
صادره عنه بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج إلى معنى آخر كما مر
في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه وأما أنه موجود أم لا في
بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات أن يستقام أو صلا
أنه موجود أيضا انتهى كلامي يعني أن المقصود ههنا هو إثبات
المعنى المفاهيم لسائر الصفات وليس له موجودا أو اعتبارا
يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج
أمر يزيد عليه ما فهو بحث آخر على أنه لو تم طريق إثبات وجود الصفات
وزيادة ترها أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها أن لا تنصف
بالعلم والقدرة والأرادة أو صلا ذلك الطريق بعينه إلى إثبات

وجود التكوين وزيادة على الذات بأن يقال أنه خالق على كل شيء ولا
معنى للخالق إلا أنه اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمرا موجودا وإلا
ذات كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل أن ما به الأمتياز ولا
رتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمرا إبداعا على الذات سوى
القدرة والأرادة يجوز أن يكون أمرا اعتباريا ودعوى وجوب كون
ما به الأمتياز والأرتباط أمرا خارجيا غير مجموع ما لم يتم عليه
دليل وبرهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبول
ووجه الانزعاج ظاهر لا ستره عليه **قوله** أو يكون المتعلق أه يعنى أن
يكون له كجزء من أجزاء العالم قديم والمكون حادثا لكونه المتعلق
الآخر في وجوده في وقت مخصوص فيستوقف على وجود ذلك الوقت
فيكون حادثا مبتدئا تعلق التكوين بوجود زيد في الأزل في وقت
كون الشمس في الأسد فيستوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا
وإن كان التكوين متعلقا به في الأزل **قوله** وهذا هو الأنسب بالمعنى
لا يظهر وجه الأنسب فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف
تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده
فيكون إشارة إلى أن تعلقه حادثا على حسب مجرى الأوقات
يحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزل بوجود العالم
وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقه قديما ويكون جزء
المكونات بحوادث أوقات وجودها اللهم إلا أن يقال أن الظاهر على الاحتياط
الأول أن يقول هو تكوين للعالم وبكل جزء من أجزائه عند تعلق به
فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يبرح الاحتياط **قوله**

وحاصله منع الملازمة اه اى لانم انه لو قدم التكوين لزم قدم المكون
 كيف والقول يتعلق بوجود المكونات بالتكوين قوله بحديثه اذا قيل
 ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء وما قال الفاضل المحشى انه لا يتصور
 منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عنه المتأخرة عند القائلين
 بحديث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب فلو كانت التكوين
 قديما لزم قدم المكونات لان قدم النسبة يستلزم قدم المنسب
 كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى
 لتأخر التكوين عن التكوين كيف والاشارة حق فيما بعد على مذهب
 القائلين بكون التكوين اضافة لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة
 على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك وان ذلك
 التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم
 للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه
 متأخرا عن المكونات مثلا ان الضرب عن المضروب على ما مر في بعض الافاضل
 في قوله ولما استدل القائلون بوجوده **قوله** ويتوهم اه يعنى قد
 يتوهم في قوله وما يقال ليس جوابا عنه استدلال القائلين بل هو
 اعتراف على قوله ان تعلقه فانما ان يستلزم اه وحاصله ان ترتيب
 التعلق بين استلزامه القدم والحديث فيصح غير مستحيل لان تعلق
 وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود وهو
 يستلزم الحديث اليه اذ لا معنى للحديث الا الاحتياج الى الغير في
 الوجود **قوله** وليس بشيء اه يعنى ما يتوهم في توجيه ما يقال
 ليس بشيء لان امثال هذا الترتيب شائعة كثيرة الوقوع في كتب

في القوم والعرض من توسيع دائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث
 لا يبقى للنقص مجال الكلام الا يرى انه قد رددوا المردود وجود العالم بين التعلق
 من بداهة او بصيغة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
 مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احدهما في الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض
 ايضا صحة هذا الترتيب حيث يفترض عليه تأمل **قوله** على انه يجوز ان
 يكون الجواب اه يعنى يجوز ان يكون الذا ميا الامساك الحضم ويكون ترتيب
 منيا على حدوثه عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان القائلين
 بكون حدوث التكوين يقولون ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد
 يكون الشئ مع احتياجه قدما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم
 المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشى في توجيه العلة
 واه اى يكون الجواب الذي منه الترتيب المذكور في جميع الاحتمالات العقلية
 الباطلة حتى يلزم الالتزام انتهى ولا يخفى عليك في هذا التوجيه
 اذ هو عيى ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيء نظائره ولقوله
 سيما انه اثره فالامعنى للعلاقة **قوله** روية اجزاء المراد اه يعنى من
 اجزاء المراد بالحدث ما يكون مسبوقا بعدم ومخرجا منه العدم الى
 الوجود وبالقديم خلافة يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم
 استادة الى الراى على من زعم قدم العالم ببعض اجزاء كالهيو والضرورة
 لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكره يكون معنى التكوين الذي هو نفس
 الاحداث الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون روية على من زعم ان بعض
 اجزاء غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى
 الغير في الوجود فان يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود

فلا يحصل الرد على الزاعم وذلك لانه يقول ايضا بالحروث هذا المانع وبما
 حركنا ان دفع ما قال بعض الافاضل ان مجردات الحادثة عندنا قال
 لوجوده بذاته هو لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم
 رد اعلى من زعم قدم شئ من اجزاء ما لم يثبت ان اضافة التكوين يو
 جب الحروث بمعنى نبوت البداية للوجود وجعل اندفاع وفسر ذلك البعض
 قوله ومنه ههنا اي من اثبات اختيار الصانع كذا ولا يخفى ان ياتي
 عند قولك فيما بعدوا الافهم اغايقولون بعد ما بمعنى عدم المسبو
 قية كما لا يخفى على اولي الافهام **قوله** جعله بعضهم من تنمة الجواب
 اه يعني ان اثبت جعل قوله وهو غير المكون عليه مستقلا بيانا للم
 المسئلة التي اختلف فيها المتريدة والاشعرية حيث ذهب المتريدة
 الى ان غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل الدين
 بحسب المفهوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب اغا تثبت
 المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض التراجع بهذا الكلام من
 تنمة جواب الشبهة التي اورد القائلون بحروث التكوين وحمل الغير
 المذكور فيه على الغير للمصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود
 وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان
 تكوينه للعالم وكل جزء من اجزاء يتصلق في وقت وجوده وهو غير
 المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لانه التكوين ثا
 بت في الازد بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال
 وقت وجودها وكذا الكون منفرد عند في الحيز فلا يكون التكوين
 اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقة ذات اضافة

والاى وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه
 اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين
قوله وليس شئ اه اي ما جعله بعض التراجع ليس بشئ لان صحة
 الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عندنا
 اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد
 في اثبات كونه صفة حقيقة حتى يلزم من قدم المكونات لانها مو
 جودة حال كونه اضافة فاء المكون حال بقاء موجود بدون التكوين فلا
 يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير متوفى
 على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحروث
 لان الشبهة المذكورة كانت وارادة على مذهب القائلين بقدم التكوين
 فيكفيها الجواب على منجزهم وكيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لان
 ان يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا
 لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شئ لانه لا معنى
 لان يقال ان الام لا صحة الانفكاك بينهما على ما قلنا تفسير قوله وهو
 غير المكون بقوله عندنا لانه شئ لا ريبه على ان لو كان صحة الجواب
 متوقفا على تسليم الخصم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم وكل
 جزء من اجزاء توقف وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة
 بتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عند نفس التعلق **قوله** على
 عدم الغيرية لا يكفيها منع الملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله
 والا لما كان غيرا يعني لان ان لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه
 اضافة اغا يستلزم الكون وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو

١٠٢

لا يستلزم عدم الفيرية اذ لا يكفى لزوم من جانب واحد كالعرض
 الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
 جانب العرض والصفة مستحقة مع انها متغايران للمحل والذات
 ولا يخفى ان هذا المنع لا يضاد كيف في الجواب ان يقال وهو غير
 لصح الانفكار بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
 كالضرب والا لم يمنع انفكاك كج عن الملونة من غير ذكر نفس الفيري
قوله والصفة المحدثة مع الذات اولاد به الصفات المتجددة لذاته
 من كونه قبل كل شيء وبعده وراوقنا وخالفنا ومحيينا وميتنا الى
 ذكر من الاضافات فلا يرد ما قاله الجلي ان الصفات المحدثة داخله
 في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات
 ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها
قوله قيل عليه ان التكوين قائله من جعله قوله وهو غير المكون من تمة
 الجواب باحشا على توجيه التارج وحاصله ان الدليل لا يثبت
 المدعى لان المدعى اثبات متغايرة التكوين الذي هو مبدء الفعل
 للمكون على ما يد عليه عندنا فان التكوين عند المصروم هو يوافق مبدء
 الفعل ولذا جعل صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل
 لا مبداء **قوله** فلا يكون غير الامتناع انفكاك كج عن الملونة ضرورة
 عدم تحقق الاضافة بدون المتغايرين ولو سلم غيرية بالفعول
 يلزم ان يكون متغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
 اعني جانب الفعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
 الذات وهو مخالف لما تقر عندهم من ان الصفات غير الذات
 ليست

ولم سلم يكن غيرا اه
 يعني لو سلم ان التكوين
 نفس الفعل لا مبداء

ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشيء اذ لم يحمل
 الفيري على المصطلح بل على ما يقابل الفيري بحسب المفهوم كما ينص عليه
 الدلائل المعدودة في اثبات الفيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون
 الحكم متغايرا اه وجعله ايراد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون
 من تمة الجواب ولم يحمل الفيري على المصطلح وبجواب **قوله** وجواب الكلام
 الدليلا اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان
 التكوين غير الملونة وانه اضافة والفرق من الزام وحاصله ان التكوين غير
 المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل متغاير بالمفعول
 بالضرورة **قوله** ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض
 ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبداءه اما حقيقة عرفية فان الفعل
 والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الا
 ضاف لكن المراد في اصطلاحهم مبداءه على ما مر واما حجازا بذكر اللازم
 واردة الى لزوم ويكون قوله كالضرب تنظير لا غنى لاحتى بريد ان الضرب
 ليس مبدءا لفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثله **قوله** وقد عرفت
 انفاه لعل هذا الجواب من المحشى مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بغير
 المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب
 صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارت
 الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادثة
 ولا محذور في متغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والا
 ظهران يقول فان قوله على ان عدم الفيرية لا يكفى لزوم من جانب
 واحد جواب صريح عن التسليم الاول واداد بقوله حادثة كمتجدد

ما قاله الفاضل المحشى المدقق فليس بشيء
 لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير
 المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو
 غير من تمة الجواب ولم يحقل الفيري على المصطلح
 صح

لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا
 من الصفات المحذرة لعدم الصفة المحذرة لذاته في الالتم كونه محلا
 للمحو بل في صفات متجددة كونه قبل كل شيء وبعبارة ومجيبا وميتا
 ورازقا وخالقا غير ذلك من الاضافات والاعتبارات **قوله** اذا احتيج
 اليه يعني ان احتياج الكون الى الصانع اقامه في التكوين والايجاد واذا
 كان الايجاد عين ذاته يكون التكوين محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتيج
 الى موجود غير يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين الكون
 وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد عيلا كقضاء ذاته وجوده قبل
 تغير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها
 فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا **قوله** القدم اما لغوي يعني ان الاقدام اما
 مأخوذة من القدم اللغوي وهو ما لمعنى زمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
 بيشربودن فالعني انه اقدم من العالم وسبق منه بالزمانا بمعنى انه
 مضى عليه زمان طويل لم يحضر على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
 ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحية بمعنى عدم
 سبق القدم فالعني اقوى قدمه واوله من العالم وهذا على تقدير ان
 يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسا كان قديما لا
 انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فالابدان
 يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه
 قديما حتى لو غفل عنه هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب
 فان ذاته صفة حقيقة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه
 الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون

الواجب

الواجب اشد اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان
 الوجود الذي وجوده عينه اقوى موجوديته من الوجود الذي وجوده
 تقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الخلوعه الوجود في الاصل بخلاف الثاني
 وان كان المخلو الوجود فيه محالا في الخارج فتدبر ولا تنتفت الى ان
 انقضا المحش من ان توظف العالم على الوجه الاوفق والاصح دليل على
 كون صانده قادرا مختارا حكمه يدعون الاصحاب من الضرورة فانه اذا
 كان موجبا لم يمكنه على الوجه الاصل بل على الوجه المتيقن الذي لا
 وجه ورائه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا
 ادعى الخصم ان مبدئه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على
 الوجه الكامل غير مسموع لانه لا دليل **قوله** ثم يمكن المناقشة باحتمال
 الواسطة بان يقاوم نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره
 عالما قادرا مختارا ولم يقتضوا ان يكون الواجب كذلك لانه يجوز ان يكون
 كذلك المؤثر وسطا محتارا قادرا على الواجب بطريق الايجاد والوجوب
 بانما سوى الله حادث ولا يمكن استناده الى بطريق الاختيار غير
 قائم لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى ويولم يثبت جدا
 بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ولا يستدل عليه بعض
 الاكابر بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر
 وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون
 البقاء لا استحالة ايجاد الموجود فيبقى ان يكون اما حال حدوثه
 او حال عدمه وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو لم
 لا يستلزم اما القول بحدوث صفاته مع او القول بانها واجبة

بالذات وكلا الأمرين **قول** يشترط أن الرؤية اه أي يشتر
 بتفسير الرؤية بالأكثر صفه المرئ والمصدر المبني للفاعل أي كون
 الشخص رايا صفه الراي وانما حمل الش على الأول مع ان الثاني ايضا
 يحتمل لتبادله منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه
 لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئ وان كان كل منهما لازما
 للأخر فلي هذا يلزم قوله اثبات الشيء ايضا مصداق مبني للمفعول
 أي نحو الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوص
 صة هي المسماة بالرؤية يدل على ان مصدر مبني للفاعل ويمكن ان
 يقال تفسير الرؤية بالأكثر في تفسير بالآدم فالأجابة الى
 التأويل ويكون موافقا لما يشرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس
 بحدا ورسيم كان نوعا آخر من الأدراك فوق الأولين سميناه
 بالرؤية قوله هذا هو المكان الذهني يعني عدم الحكم باستلزامها
 بعد التخليه هو المكان المفسر بتجويز الذهني فربما مع عدم
 المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسببا اذ يفسر
 عليه ان العقل بعد التخليه وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم
 بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا
 المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخليه لا يحكم بامتناع الرؤية
 لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه قبح مجردا عن المحسوس والجرية
 وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية
 يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابلة للأمتناع
 المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب

ط
 بان الرؤية مصدر مبني للمفعول
 بمعنى كونه مرئيا لان الانكشاف
 مح

بمن المعرفه
 ثم اذا اظهر
 ويختصنا
 كان نوعا
 مح

ان يقال

ان يقال ان العقل اذا خلى ونفس يحكم بعدم امتناع رؤيته و
 يمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان عقل
 عنه التلص الكرام لانه العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخليه
 علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يتم دليل على امتناعه اذ لا يكون
 صرف الظاهر ولا التوقف فيه لا يجرى احتمال ان يظهر دليل عقلي
 على الامتناع اذ يكفي مجرد ذلك في التصرف والتوقف لوجب التصرف
 والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز
 ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع
 متناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم
 لم يتقرضوا اثبات الامكان الذاتي في سائر التسميات كالسمع
 والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور
 ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البين والعمرى
 ما احسن الش في اختصاصه بمتلك الجواز **قول** يرد عليه انه
 اذا اريداه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم
 وجسم وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير
 الكلام بهذا انا قاطعون برؤية الانحياء والاعراض لان الفرق
 بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل كانا مفروقين برؤية
 البصر فيهما مرئيا ولا يخفى فاده وان اريد به الفرق بال
 استعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المطلب اعني كونه الا
 عيانا والاعراض مرئيا فانما تفرق بالاستعمال البصر بين الاعيان والا
 قطع مع عدم كونها مرئيا لمدحوله العدم في مفروضها لانها

عبارة ثالثة عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط
استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز ان يكون البصر
لواحدة وتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بين وبين امر اخر
قيل ان الضرورة قاضية بالرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا
اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا التقدير يحصل
المقوف فيه ان كون الحكم لعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان
وعلى الاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء
الى ان المراد هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما
بين في محله **قول** يرد عليه ان التميز المطلق اه يعنى ان الخصم
اذا التميز المطلق اعني كون الشئ شاعلا للتمييز سواء كان باليد
او بالبصر والوجوب بالغير وكونه مقابلا للترجيح بل الامور
الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة
الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب علة الرؤية
لا يضر لمعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحق
وجوب الوجود واما كونه بالغير امر اعتباري محض فلا يصلح
علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه ان الاشياء
ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون
شرطا لعلة الوجوب اجيب بما مر من ان انقاس بالضرورة مد
خلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا لا يثبت العلية
قول فان قلت عليه الامور اه هذا الجواب على تقدير تمامه
انما يرفع النقض بالامور الشاملة للمفروضات باسمها

كالمادة

كالمادة والمعلومية لا المفروضات الشاملة للجوهر والعرض
فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الى اسم المادة الشبهة
ما ينبغي من ان المراد بالعلة متعلقة بالرؤية ولا شك ان شيئا
من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امور اعتبارية
غير موجودة في الخارج قلت يجوز ان يشترط علية واحدة
من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الوجود كالحديث وتروى
طرح الوجود والعدم الى ذات الغير ذكر فلا يمكن تحقق ذلك
الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدوم ولا يلزم صحة
رؤيتها وبما مرنا كذا ظهر فاما قال الفاضل المحشي واما قوله
فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما
نذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل بشئ من خواص الموجود
الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية ذلك الامر
ولا شك ان اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون
ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة
رؤية **قول** وايضا لو علة اه يعنى لو كان علة صحة الرؤية
الامكان لصحة رؤية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيكون في الخلف
بالضرورة **قول** وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه انفا **قول**
التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف مبني
على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد

ان يكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز
لما مر في مباحث العلة ولا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل المعنى
متعلق الرؤية كما سيأتي يعني ان العلة لا بد ان يكون مؤثرة والتأثير صلة
اثبات فتبوء فرع ثبوت المثبت فلا يتصف به العدم القوي ولما
تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعروف كان صحيحا في نفسه
لكن لا ينظم بظاهر كلام **الشيخ** **قول** ويرد عليه ان يمنع اه يعني ان
الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلة
او جزئيا لا بد على انه لا يمكن ان يكون شرطها فيجوز ان يكون الوجود
بشرط الحوادث والامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب
فقل عنه وانت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز
ان يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يتحقق بالمكان **مختصر**
استرى وبهذا ظهر ان ما ذكرتم الفاضل المحتش في دفع هذا اليراد
من انه قد مر في الشرح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف
ويؤيد ما ذكرناه المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق
به الرؤية بمعنى المتعلق لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة
الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه
ولا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجوديا من خواص
الممكن شرط للوجود على ان هو العلة ههنا على المتعلق مما
يحل بنظم الكلام على ما مر في الخاتمة السابقة **قول** فاما امتناع

نفس العدم
صح

وجود الرؤية تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره ان هذا الامتناع على
تقدير ثبوت لا يقضي ان امتناع وجوده يعني امتناع الرؤية هو
وقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب
مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوت لا يقضي ان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني
الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية **قول** ويرد عليه
ان حاصله اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الموجود والعرض بحسب الواقع فاما خلاصة ان متعلق الرؤية مشترك
وليس في رؤية الشئ من بعيد خصوصية الجوهر والجوهر والعرض
بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله
فالواحد النوع اه عن الطريق المذكور اعني ان قاطعون برؤية الاعيان
اه اذ خلاصة ان الامر انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا
يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا ونوعيا فيعمل بالمختلفة فلا يستدعي
علة مشتركة ودفعه انما يكون بان اثبات المقدمة الممنوعة بان لا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه انما يدل على
ان علة مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان
هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير الطريق
المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحتش
وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالا جلية على ان الجواب بتغيير
للتريق التلق بحيث يندفع الاعتراضات **قول** ويستلزم تقدير الاده

عطف على قول لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم اشتراك التعرض
لاشود لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام
الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقولوا ان
زيد لا يدرك في الاصلية ما وكونه موجودا في الموجودات ولذا قد
لا يقدر على تفصيل ما فيه من الجوهر والعرض فاعلم ان متعلق رؤية
اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن
فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما ينظر بآخرة
تأمل **قوله** ورد بان المفهوم الهوية اه هذا الرد ذكر السيد الشريف
في شرحه المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين
الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والمماهية فلا يصح ان يكون
متعلقا لرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل ان المراتب من
الشيء البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها بها
لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجزاء متفاوتة قوة فليس
كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى الى قولنا فهو كذا فلفظ لتلك
الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم
ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب
منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيهما مع
استثناء كون الواجب ملموسا وتقرير ان الملموسية مشتركة بين
الجوهر والعرض لا تفرق باللمس بين جسم وجسم فانا غنيز الطول
من العرض والطول من الأطوال وليس الطول والعرض عرضيين قائمين

بالجسم

بالجسم لما تقر من ان الجسم الجوهر الفردة فليس الطول والعرض هو
لمس الجوهر الفردة التي ترتب منها الجسم وكذا تفرق باللمس بين عرض
وعرض فانا غنيز الرطب عن اليابس والخش عن الاملس فالملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشتركة من علة قابلة لتشترك
وهو ليس الا الوجود وبما مرنا ذكره ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي
يمكن ان يقال صحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لانه الدليل
الذي اورد على رؤية الأعيان جار بعينه في الملموسية الأعيان بالاتفاق
على ما مرنا فان تم في الموضوعين والا فلا حاجة عنه بعض الفضلاء
باننا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقر من الشيخ الاخرى
من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد
استلزام صحة الأيضاً صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس
لم يلتفت الى البحث عن صحة وانت خبير بان ما ذكر يقتضي صحة المدرك
فيه والمشموسية والمسموعة وهو مضطرب لا يقبلها الطبع يتم
ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فتقوى فالا
نضاف ان ضعف هذا الدليل جلي **قوله** يرد عليه انه يصح ان يقال اه
يعني اننا لان ان المتعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان عدم
عدم العلة والعلة قد تكون محتجبة بعدم مع امكان عدم المعلول في نفسه
كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة عند الحكماء
فيجوز ان تكون الرؤية المحتجبة مطلقا بالاستقرار الممكن والسر في
انه جواز تعليق المجتمع بالامكان ان الارتباط بين المتعلق والمعلق
والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول

وقعه العلة والممكن الذي قد يكونا متمنعين الوقوع كالمتمنع الذي
 فيكون التعليل بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب
 الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان
 المراد بالامكان المعلق عليه الممكن القرف الخالي عنه الامتناع مطلقا
 ولا شك ان امكان المعلق المعلق فيما امتنع عدم علته ليس كذلك
 بل التعليل بينهما انما هو محجب الامتناع بالغير فان استلزم عدم
 الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود
 كل منهما واجب وعدم متمنع بوجود الواجب واما بالنظر الى
 ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار
 الجبل فانه ممكن صرف غير متمنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان
 المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفموجين تعلقت ارادة
 الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير
 فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلق ارادته بتقدم استقراره
 مع قطع ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الله قال
 الفصل المحش والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللفظ بل
 الصريح ان يقال ان عدم العلة انعدم المعلق وليس بشئ اذ لا
 شك في صحة قولنا ان انتفى اللازم انتفى المزموم مع انه قد يكون
 المزموم متمنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب
 الوقوع لكنه اذ فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان
 يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليل والبراد
 الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع

ط ايضا ممكن بان يقع بدل الاستقرار
 وانما المصحح استقراره مع تعاقب
 الارادة صح

في نفس

في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع
 الشرط فتأمل **قوله** منها ان الرؤية مجازعة العلم الضروري اه يعني ان
 الرؤية في ادعى مجازعة العلم الضروري أي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر
 بطريق ذكر المزموم واداة اللازم وذلك شايع فمعنى رب انظر اليك
 اجعلني عالما ببدء علمي ضروريا وهذا لا يؤول الى فظا ومنه تنبع **قوله**
 والواجب بان النظرة يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان
 النظر المذكور بعده ايضا بعناه وليس كذلك فان النظر الموصول
 بالي نفس الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال **قوله** مع ان
 طلب العلم اه علاقة اي على ان طلب العلم العلم الضروري يدل على ان موسى
 وم لم يكن عالما ببدء ضرورة مع انه منى طلبه وذلك غير مقبول لانه
 المخاطب في حكم المخاطبات هو ما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كما
 في شرح المواقف **قوله** يريد عليه ان المراد بان في هو العلم بهويته
 الخاصة بان العلم بوجه كلي فانه من يخاطبنا من وراء الجدار انما يعلم
 بوجه كلي لا بهوية الخاصة انكشف بهوية في عدم موسى ثم مثل
 انكشف في المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع اخر من
 الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقيقة تعاول الزوم
 للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المأول اقول المراد بالعلم
 بهوية الخاصة هو انكشف بهوية على وجه جزئي بحيث لا يمكن
 عند العقل صدق على كثيرين كما في المذمومة بحسب البصر ولا شك
 في كونه ممكنا في حقيقة تع لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا
 بهوية الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق

طو للخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة
 صح

بعده وفي عدم لزوم الخطاب في الخطاب انما تقتضي العلم بالخطاب
بامور كلية يمكن صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج
منصورة في شخص واحد فهو من قبيل العقول وبما قلنا ظهر فساد
ما قاله الفاضل الجلي ان اريد العلم بهوية الخاصة على وجه الاجمال
فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوص فهو
لا يتصور الا بطريق الاحساس لاننا لا نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس
حساسا وليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض خلق الله
على القاعدة المختارة من الشيء الكاشفي فيجوز ان يخلق ذلك
العلم الجري في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى **قوله**
روى ان موسى اختاره روى انه تعالى في سبعة
بنو اسرائيل فاختره من كل سبط ستة فراد اثنا فقال استخلف
منكم رجلا فاستأبرهم فقال ان لم تجدوا جرمه خرج ففقد كلاب
ونوشع وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام
فدخل بهما موسى الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكليم بامر ونهاه
ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جبرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم ارتدوا اي فاعلم من هذه
الرويات ان التبعين الحاضرين مع موسى لم ارتدوا وكفروا
بعد ما كانوا من جنات المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورد
الشراح الا اننا نختار انهم كانوا كافرين ولا نعلم توقف علمهم
بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله بل نراهم لا نعلم كما
نوا حاضرين وقت السقوط سامعين للجواب الصادق جيبا

قد

قد نراهم في كما سمعوا الا ومرتوا في حين السجدة وغش
الغمام نعم يتوقف على تصديقهم لو كان القائلون بل نؤمن
لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السقوط ولم يسمعوا الجواب على
ما في شرح المواقف وما قيل ان التبعين وان سمعوا الجواب
لكن موسى هو المخبر بالسموع كلام الله تعالى فهو على تصديق
ففيه اننا لا نعلم ان كون المسموع كلام الله موقوف على اختيار موسى
فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر
لعدم الترتيب والامتياز من جانب واحد مثلا هذا ما لا يخفى
العليل وذو الهيكل في وجه حل الاشكال الجليل والفضلاء في توجيها
مقالات كلامنا نكتفينا بها مخافة التطويل **قوله** للمعتزلة ان
يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا اننا نعلم ان هذا النوع من
الرؤية التي يخلق الله في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق
بذات تعالى بهذا النوع من الرؤية وينكشف عنه كالمبصرات الجسمانية
اولا يجوز ففندنا ان لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر
من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية والتوازن والشرائط
المسميات عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف
انما يصح لوجود ان يحصل الانكشاف التام بالبصر بدون الشروط
المذكورة لكن الظاهر من ههنا عدم جواز ذلك حيث قالوا لا
البصر مشروط بالشروط فالنزاع معنوي لان العلم الضروري
عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا

الروية هو الكاد والبالهر بدون الشروط المذكورة وهو ينكون لتوقفه
 عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالاشتغال بالعلم
 العقل ونحو انما ثبت الامتناع في العلم الحسي وهم ينكرون فالتحريم
 المذكور تحريم غير تراخي الحسنيين **قوله** يرد عليه ان عدم المدح اه
 يعني لا يفي الشرطية المذكورة بقوله لو انتفت الروية لما حصل التمتع
 بها فانه ما عدم صفة مدح يحتمل ان يكون صورة الامتناع اقوى
 في المدح وعدم مدح المعلوم بعدم الروية لان الامتناع اعز باللا
 شتمال على العلم الذي هو ممتنع كل نقص فيجوز ان يكون هذا النقص
 ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتها
 مع ان لا يفيد نفيها عنها التمتع لكونها مقرونية بها الامارات لنقص
 من الحركات والامكان والتجريد والسر في ذلك اذا كان كلامه جميع الوجوه
 يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص الالم يكن كاملا من جميع الوجوه
 فيفيد ذلك النفي التمتع بخلاف اذا كان ناقصا فانه يجوز ان
 يكون صفة كماله نفي عنه كما نفي صفات اخرى من صفات الكمال ويكون
 هذا ايضا من كمالات نقصه فلا يفيد التمتع **قوله** والحق اه اي
 ان امتناع الشيء لا يمنع التمتع بنفسه اذا كان من صفات النقص
 بل الامتناع يرد على كمال المدح اذ كان المنفع من صفات النقص
 كلما كان النفي اقوى كان التمتع اقوى لا يرى انه قد ورد التمتع
 بنفسه الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعها في حقه تعالى
 واما الكلب فيكفيه اه وقع لما سبورد انكم اثبتتم للكلب الافعال
 بالاختيار فنقول لو كان كاسبا لكان عالما بتفصيلها ضرورة

ان كلب

ان كلب الشيء بالقدرة والاختيار لا يتقوا بالعلم بذلك الشيء بالتفصيل
 واللازم بطلان المعلوم مثله وحاصل الدفع ان الكلب لا يمكنه التقصير
 في العلم الاجمالي ولا يشترط حاجته الى العلم بتفصيل المسبب والاشكال
 فيكون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال **قوله** والحاصل ان فرق بين
 الخلق والكلب يعني حاصل الجواب ان فرق بين الكلب والخلق وان الخلق
 يقتضي العلم بالتفصيل دون الكلب لان الخلق افادة فهو موقوف على
 العلم بالتفصيل لان الازيد والاقل نقص مما اتى به ممكن كذا وكل فعل من
 افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة واتحاد شي فوقه ذلك المعلوم
 لاجل القصد بخصوصية والقصد الى بخصوصية موقوف على العلم به
 كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث من العلم الكلي كما يشهد بالهدية
 بخلاف الكلب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان
 يتولد تأثير في ايجاد فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بين
 الفرق بين الخلق والكلب في اقتضاءهما العلم مشكلا على انه على
 تقدير عام لا يفيد ذلك القدر ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما
 يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصرف به
 العباد فيكفيه الاجمال **قوله** لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف الخلق
 من تعلق القصد عليه والاشكال ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل
 بوجه عام فباي وجه يريد العبد ليتعلق العلم به ايضا بخلاف
 الخلق فانه اعطى الوجود لانه جزئي فماله يتصور بوجه جزئي لا
 يتعلق به الارادة فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص
 لا يقتضي فكما به محض لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل

الاختيار فلا بد من العلم بوجه جزم في الايجاب لو كان ناقصا
 او كاملا انما الفرق بينهما في استحتمال الحكم والمصالح فتدبر والله
 الموفق **قوله** وبه يدفع ما يقال اهـ اي وبما ذكرناه انه لا يستغنى
 بتفاضل الافعال في حال المباعدة ان العلم بالعلم بعد التوحيد
 ضروري ولا قيل ان العلم ضروري ينبع الفرض انه في ما قيل يجوز
 ان يكون العبد عالما بتفاضل افعاله ولا يكون العلم بعلمه اذ يجوز
 ان يكون مستغنى عن علم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا
 ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات و
 ههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني ان العلم حال المباعدة ايضا
 فان المجرى اصعب يتأمل في تفصيل اجزاء عند الحركة ولا يشتر
 به فلا يكون شعورا بتفاضل ولا بحركة اجزاء وانكار ذلك
 مكابرة **قوله** ينبغي ان هذا المصدر ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى
 المفعول اعني المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المصدر اعني الا
 يقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والالزام التمسك
 في الايقاعات فلا متعلق للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر
 الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعنى المقام مقام التحدج
 وان كان اصل اضافة العهد على ما بين في موضعه اذ لو قيل
 على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شئ ان المفعول يصدق
 على مثل السرير الى الخراج اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال
 للسرير ان مفعول الخراج باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات
 الصادرة عنه حتى صار مفعلة الوجود فعلى تقدير ان لا يكون

الاضافة

الاضافة الاستغراق يجوز ان يكون المراد ببعض العمولات امثال هذا
 المفعول فلا يتم المقول وهو ثابت ان جميع افعالا العباد ومفعولهم
 مخلوقة له فيع والرد على المعترض اذ لا خلاف لهم في امثال هذا المفعول
 من الجوهر مخلوقة له فيع لا مفعول للعبد فيها انما الخلاق فيها يقع كسب
 العبد ويسند اليه الاعراض مثل الصور والقلوب والاعمال والشرب
 والقيام والقعود ونحو ذلك قبل الحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق
 لان المراد بالعمل المفعول بمعنى الى اصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل
 السرير فانه مفعول بمعنى تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المفعول
 الى اصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق الالزام واردة
 المعلوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بالقرينة تدل عليه فيتم
 المقول بالارتبة قلت لا يتم المقول على هذا التقدير ايضا اذ المقصود
 ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباعدة اذ التوليد مخلوقة
 له فيع او لا بالذات والمفعول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة
 المفتاح المتولدة من حركة اليد والفظ فلا بد ان يراد بالمفعول
 ما يتعلق به العمل بمعنى ترتب عليه وتحمل الاضافة على الاستغراق
 ليشمل افعالا المباعدة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل التوليد
 فوع عليه ويتم المقول لا يخفى **قوله** وامامنا الموصولة اهـ يعني اذا
 حمل ما على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعنى المقام
 لان لفظ ما عامة موضوع للاستغراق فالمعنى والله خلقكم
 وجميع ما يعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد
 اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا

الى استعانة المقام **قوله** وبالجملة في حذف ضمير اقراءه اي حاصل
 الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف
 جعل ما مصدرية فترجيح الشئ ما المصدرية بان لا يحتاج فيه
 الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قبل عرض الشئ مجرد بيا وجه
 جعل ما مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن
 ان يقال عرض المحتش ايضه مجرد بيا ترجيح التوجيه الشئ على الذم
 على التارج **قوله** وقد يوجه اه اي قد يوجه من جانب المعتزلة
 بهذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى انهم يخلقون
 الجواهر كما لا يخلقونها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد
 يوجه ايضا بان المراد بالخلق بلا آلات ومباشرة لسبب وتلاها
 خلاف الظاهر لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق
 المتعدي منزلة منزلة الا لازم بخلاف المفسر ليدل على ان المراد
 انهم انصف بالخلق مطلقا ليس كما لا ينصف بالخلق **قوله**
 ويعنعون نحو الخلق اه يعنى ان المعتزلة لا يشبهون الشريك
 في وجوب الوجود ويعنعون استحقاق العبادة ويعنعون
 نحو الخلق مطلقا لا استحقاق العبادة بل مناط خلق
 الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وسبب ويعنعون وروود الآية
 الت بقاء اعنى قوله انهم يخلقون كما لا يخلقون في مقام المخرج
 قوله ومع ان المكلف به اختيارى لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى
 نحو الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له
 اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم بطا اذ قد

التفقا

يتفقوا على انما وقع به التكليف اختيارى البتة واما اختلفوا
 في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا **قوله** يجوز ان يمدح اه حا
 صلا ان لا يتم الشرطية المذكورة بقوله لولم يكن العبد خالفا لبطل
 المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم
 باعتبار المحلية وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال
 المذكورة ترتيب عاديا مثل ترتيب الاطراف على مساكن النار وهو تفرق
 له في خالص حقه فلا يسأل عنه لم يشهد بان يقال لم رتب الثواب
 على هذا الفعل ولم يدرج العقاب على ذلك كما لا يقال لم رتب الاثر
 على مساكن النار قيل هذا اغايم لولم يكن المدح استحقاقا والذم
 اعتراضا كما لا يخفى وانما ترك الشئ هذا جواب لانه كما ينفعنا ينفع
 الجارية ايضه فهو علينا لانه كل وجه والجواب باثبات الكسب
 الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره **قوله** فانا الله قد اجري عادة
 في تكوين الاشياء اعنى تكوينها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها
 بغيرها والمعنى لقوله احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد
 الكلام الاذن القائم بذاته مع لا الكلام اللفظي المركب من الاصول
 لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ولا يستحيل قيام الصوت
 والحروف بذاته مع ولما يوقف خطاب التكوين على الفهم ويشتمل
 على اعظم الفوائد فهو الموجه جاز تعلقه بالمعصوم وانما قال
 الش لا يبعد لان الله المفسرين الى ان قوله تعالى كن مجاز عنه
 سرعة الابدان وسهولة على الله وكما قدرة تمثيله للعباد
 اعنى تأثير قدرته في المراد بالاشهاد اعنى امر المطاع للمطيع

في حصول الامور من غير توقف واستماع وكذا انما هو
 من اول امر واستعمال الالوهية قول ولا كلام وانما يكون وجوب
 الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره
 الله العلامة في التلويح **قوله** ويؤيده قوله في فقضاها من سبع
 سموات قال الله في التلويح التحقيق ان القضاء انما هو الشيء انما
 قول كما في قوله في فقضاها من سبع سموات اي خلقها واتقن امرها
 انتهى كلامه في قوله ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء ينكس
 ويراد به الامر في الله تعالى وقضى ربه لا تعبدوا الاياه اي امره وينكر
 ويراد به الحكم قال الله في قض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر
 معنى مفاد الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم ولا هو كذا الاعلام
 والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضيت الى بني اسرائيل في
 الكتاب لتفسيده في الارض الاعلام والتبيين الفاظ **قوله** لا واحد
 اعني انما الشيء قول لا يعتبر بحسب مناسبتة المقام بواحد منها **قوله**
 فمن من الصفات الفعلية فمن جملة تلك التي تليق بالتكوين او في تعلق
 القدرة عقيب الارادة على ما عرفت في سبق قوله في شرح المواقف
 ان قضاء الله تعالى فيه علم ان قضاء الله عند الاشياء هو ارادة
 الاولية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الازال وما عند الفلاسفة
 فهو علم بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يتوكل على احسن النظام واكمل
 النظام وهو المسمى عندهم بالعناية الاولية التي هي مبدأ الفيض
 الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود واكملها انتهى
 وما وقع في شرح المطالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة

ط
 اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة
 الاحكام يكون من الصفات الفعلية
 ح

عن وجود

عن وجود جميع المخلوقات في التلويح المحفوظ وفي الكتاب المبين
 مجمعة على سبيل الايداع فهو راجع الى تفسير الحكم وما خوذ منه في
 المراد بالوجود الاجمال الوجود العقلي لا الشئ وباللوح المحفوظ هو
 عقل مجرد عن المادة في ذاته وفي قوله يقال له العقل في عرف الحكماء
 وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق
 الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
 في العالم العقلي مجمعة على سبيل الايداع والقدرة عبارة عن وجود
 في مواد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كذا في التلويح في قوله
 نعم وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكر
 الحسين المتولي في حاشيته ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال
 القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذا
 الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الاثنتي معناه احدهما اللوح
 والثاني المصطلح للاشياء والثالث مصطلح الفلاسفة فمما قيل
 اما للقضاء ستة معان فزمنة قلة التدرج بمرتب **قوله** لكن اه يعني
 انما يفهم من القضاء ستة معان بما هو مذكور في شرح الموا
 قف لانه يؤدي الى زيادة التكرار **قوله** قيل عليه انه لا معنى للقضاء
 بصفة الله اذا القائل بخصيت بقضاء الله تعالى لا يريد ان رضى بصفة
 من صفاته بل يريد ان رضى بصفة من صفاته راض بصفته لله بصفة
 وهي المقضى وقد يجاب عنه اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفا
 اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا
 بكفر الكافر مع استقباحه الى زيادة عزمية كما قال الله تعالى حكايته

لا رضى يعني انه لا معنى للرضا صح
 وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي
 الى التكرار صح

ربنا اطمئن على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العقاب
الا ليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر
نفس فهو كفر مطلق قال في التارخانية من رضى بكفر نفسه فقد
كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء
بكفر الغير ان كان لا يجب الكفر ولا يستلزم **قوله** وانما خير الرضاء
القلب بفعل الله اه يعنى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء
بصفة من صفاته تع مالا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله
تع على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق
صفة على تقدير كونه عبارة عن ارادة الازلية اه مما لا يستلزم
في صفة ولا يشترط الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق ذكر الصفة
من انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور
الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له يكون مالا جواب
الشيء ما ذكره المعترض بقوله فالجواب اه واحدا اذ يصير المعنى
والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمفضى من حيث
كونه متعلقا بالمفضى من حيث ذاته ولانه سائر الحيات وانما
اختاره الشئ هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب بالمفضى من
حيث كونه مفضيا لانه حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء
هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب بتعلق
الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في
وجوب الرضاء بذاتها ويتعلق بها فما وجه التخصيص حيث قالوا
الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذا لما كان صدور الاعمال

من اثارها كان مظنة ان يرضى العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة
ويتعقبا فلقد دفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء **قوله** وقلت
قلت المعنوية انه تع اه يعنى قالت المعتزلة في النقص عن لزوم النقص
والمقلوبية بانه تع اراد انما العباد اختيارهم لا جبر اولا انقص
عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف المذهب المراد عنه الارادة القد
رية فانه نقص متعذر بالعجز كما لا يخفى **قوله** وليس بشئ اذ عدم وقوع
مراده ولو بالارادة التوفيقية نوع نقص ومقلوبية ولا اقل من
الثناء حيث لم يقع مراداته الملك ووقع مرادات العبد والخدم كذا
في شرح المقاصد **قوله** وقيل لا يفرق عن الارادة اى قيل في النقص
عن لزوم النقص والثناء على المعتزلة انه لا يفرق من ارادة ايمان
العباد وعبته واختيار الرضاء به فقولهم يتخلف المراد عنه
الارادة التوفيقية قول يتخلف المرضي عن الرضاء وهذا مذهب اهل
السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والثناء كذلك لا يلزم المعنوية
ايض **قوله** وهو كلام اى ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما
يفيد لو كان الرضاء عندهما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقة غير تقييد بعدم الاعتراض فا
لقول يتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قوله يتخلف المراد عنه الارادة فيلزم
مرهم النقص والثناء بخلاف الرضاء عندهما فانه الارادة مع ترك
الاعتراض ونفس الترتك ولا يلزم من القول يتخلف عن المرضي يتخلف
المراد عنه الارادة فانه امر قد يجامع متعلق الارادة كما في ايمان
المؤمن وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون

الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقصه وشاع في ذاتهم تخلف
 المراد عن الأرادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزم كمالا في نفسه وكذا لا
 يفيد ما قاله الفاضل المحشي من انه للمعتزلة ان يقولوا ان الأرادة
 التقوية هي الأمر والنهي ولا شك ان مخالفة الأمر والنهي لا يستلزم
 نقصه ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك غاية لو كان معنى الأمر عندهم
 ما فسر القوم من طلب المأمور به سواء كان مراد الولا وليس كذلك
 فان الأمر عندهم هو الأرادة فتخلف المأمور عن النهي تخلف المراد
 الأرادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بالارباب **قول** اول تأثير لقدرته
 فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجري عادة بان العبد اذا امر ففعله
 واداته الى الفعل وجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته واداته
 تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد وسبحي
 حقيقة اذ شاء الله تعالى **قول** وقدرته العبد فقط بلا ايجاب اه لا يخفى
 انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الإيجاب
 والأضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط
 من الإرادة وغيرها فليس الا ايجابا والأضطرار وهو لا ينافي في الاختيار
 بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب
 الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والأرادة وهما
 جبا وجود المقدور وقال في شرح الجديد للنجاشي ومذهب الحكماء والمعتزلة
 الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
 بل باختياره نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة
 والأرادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة

بالايجاب

بالايجاب **قول** فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء
 فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط
 متعاقبة لأضافه المبدأ على ما مر في شرح الاشارات حيث قال ان الكل
 متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول له على الإطلاق
 وان تساهلوا في مقولاتهم وما نقله من افلاطون من ان العالم كره
 والأرض مركزه والأفلاك فيسي والحوادث سرهم والانس هدف
 والله الذي فاني المفريشعربك كذا ذكر المحقق الدواني في بعض
 تصانيفه **قول** والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد
 بهذا القول من الأمام الحرمين وان اشهر في الكتب الا انه خلاص ما
 به في الأرش وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه
 وان الحوادث كلها حادث بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة
 العباد وما لا يتعلق **قول** او مجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة
 العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثره في اصل الفعل
 بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة
 الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذا الأمانة وهذا قد بيناه
 الحق وان اشهر في الكتب انه جعله لا منزها مؤثرا قائما وجواز
 اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه بطرح **قول** بان يجعل مؤثرا
 اه كما في لطم اليتيم تاديبا وايضا فان ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى
 وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر ان لم يرد
 ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا
 لزم عليهم ما لزم على المعتزلة بل اذ اد لقدرة العبد طاعة مدخلا

في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كما ذكره
 المحقق الكوفي ويرد على مذهب ان هذه الصفات امور اعتبارية
 يلزم فعل العبد باعتبار موافقة لما امر الله او مخالفة فلا جعل اثر
 القدرة **قوله** والمقصود به يعني ان قوله وللعباد افعال لا يصدر
 الاعلى هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال ورد على الجبر اذ لا
 فعل لهم عندهم وكذا على القاضد للعباد عنده اوصاف الافعال
 لا انفسها وقوله اختيارية على الحكيم حيث فعل العبد بقدرته بايجاب
 واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا
قوله الا ان بعض الاولاد اه وهو قوله ولا تلو لم يكن للعبد فعل لما
 صح التكليف ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
 ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب امر عارض كترتيب الاثر
 عقيب مسبب النار فكما لا يقال لم ترتب الاثر على مسببه كذلك
 لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب **قوله** وقد
 يرد على الجبرية اه اي كما يرد على الجبرية لعدم صحة التكليف يرد
 لعدم فائدة التكليف والدعوة والبعث والتأديب لان فائدة
 التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن منه شأن العبد الفعل
 صا والتكليف بالافادة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
 يكن لقدرة العبد تأشير في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان
 يتخذ كذا التكليف داعيا لاختيار الفصل وصرف القدرة والا
 رادة اليه ترتب عليه فلو كذا الفعل ترتب عاذا يا باعتبار
 ذلك الاختيار المرتب على الداعي بصير الفعل طاعة اذا وافق

مادعاه الشرح او معصية اذا خالف ويصير علامة الثواب
 والعقاب **قوله** هذا بينا الجبر وعدم التمكن اه مقصوده دفع
 التحاير من ان هذا السؤال والجواب قد سبق حيث قال فان قيل
 الكافر مجبور في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا
 بينا للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك حيث
 علم وقال اما ان ما يتعلق بوجود الفعل او لعدمه وما من قوله
 فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادقة عنه فقط حيث
 خصوا اعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه فصل في السؤال
 والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحمل والبعض
 ما لم يفصله في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق
 من الافعال الموجودة اما مبني على الفرق او المراد الموجودات في العبد
 بمعنى انصافها في الخارج لا في وجودها في انفسها ولا فاعلام ان
 عدمها لا يتحقق له في الخارج **قوله** وهكذا في الاستماع بان يقال
 ما علم الله تع واولد عدمه يمنع اذ لو لم يمنع لجاز وقوعه فيلزم
 انقلاب علمه تع جهلا لا تخلف المراد عنه ارادة تع **قوله** وانت خير بان
 الاعداء الاولية اه يعني ان تعظيم ارادة الله تع ليس الا بالنسبة
 الى الموجودات لان اعدام الحوادث اذلية فلو كانت مسبوبة بالا
 رادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادثة على ما هو المقرر المتفق
 عليه بين الجمهور فتعظيم الله تع الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
 محل بحث ويؤيد ما في شرح المواقف لعدم ليس اثره محبولا
 للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتخلق مشيئة

بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد الوجود يقتضي وجود
 كما في الوجود فيلزم ان يكون عدم العالم اذ لا يكون بان لا يكون
 اثر الارادة حادثة البتة لجواز عدم الوجود على عدم كنهه
 يجاد على الوجود على ما ترون ولم يجرز تعميم الارادة بالعدم حتى يتم
 ابقاء الشيء على عدمه فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا
 عنه هذا الاغراض تكون عدم الاستحالة بل يكون فاعلا مختارا على
 كون العالم حادثة او اما ان كان بقاء الشيء على عدمه ليس
 الا انقضاء بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذ لم يكن صاعدا
 لانه يكون اثر النسبة الى جميع الأزمنة على التساوي بل الحق ان بقاء
 الشيء على عدمه مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى
 وغاية ما يتعلق ان يقال ان عدم مشية الفعل الاشياء كوجودها
 بطارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدم
 بعدمها ولا نفى بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادة
 عدم باعتبار عدمها **قوله** ولذا وقع في الحديث فانه اسند
 عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية عدمه كما نقل عنه **قوله**
 ولا يمنع اي ان لم يتعلق الارادة بالوجود يمنع وجوده لا
 الارادة على الوجود وعدم العلة على عدم المعلول ومنه
 ظهور وجه اخر لعدم كون عدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة
 علة لعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارده على مستقلين
 على معلول واحد **قوله** والمعتزلة لما جوزوا التلطف عن الارادة
 انه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تلطف المراد عن ارادة تعادلات

متعلقة



متعلقة بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تلطف المراد عنها
 فلو لم يكن من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم
 ارادة الله لا فعلا العباد ويستلزم الجبر لانهم يقولون ان اذا تعلقت
 الارادة بالوجود لا يجب ولا يمنع بل يمكن وجوده وعدمه لان تلطف
 ممكن فلو يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تلطف المعلوم عنه
 يستلزم الجبر وهو نقص وانما قيد بالارادة ابا الحسين وان قال
 بتعميم العلم ولكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا
 يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا **قوله** قد عتنت بهذه المقدمة ايضا
 اي كما يمنع من فاته كون الفعل الاختياري واجبا او مستحبا للاختيار
 كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الحاصل في المطالب
 بقاء المعلوم والعلم ظروفي وحكاية عنه فانه انكشف في الشيء على ما هو
 عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا
 بقوله حتى لو خالذ بوجه ما لم يكن علما بوجهه الا فاعلم انه لا مدخل للعلم
 في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عنه فاعلم وكذا ليس
 للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لانه ارادة متفرقة عنه
 علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عنه العبد بالاختيار
 اختياره وايضا تابع للاختيار والعبد فلا يكون موجبا للفعل واما
 قولهم والا لجاز انقلاب علمه جبريا وتلطف المراد عن الارادة قلنا
 هذا لا يثبت الا يجب بل الاستلزام والفرق **قوله** فلا يكون
 فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع
 بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون

ومعنى حكمة العالم بان يعلم المعلوم او لا يعلمه العلم
 مطابقا للمعلوم والمعلوم اصل في العلم
 بقاء اي كونه العلم بهذا الحاصل لا حكمة
 المعلوم بهذا الحاصل

ذلك الفعل كحركة الجرح الذي لا مخر الاختيار فيه اضلال وهو الموهوم
 لان الحق نفى الجبر في افعال الذي تدعيه الجبرية هذا القول كاف
 له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعلا العبد لانه لا يوجد
 شيئا على ما تقر عليه راي اهل الحق فيلحق مخلوقا به فيلزم الجبر قال الشيخ
 الاشعري سلم ويقول ان العبد مجبور على الاختيار وانه محل الا
 رادة التي احده في جبر او هو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الا
 فعال على ما ينبغي تحقيقه واما الناصبيون على مذهب الاختيار فلم
 يصرحوا بلزومه ولا تقدموا لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
 مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له
 نعم بمعنى الارادة وهو صفة من شأنه ان تتعلق بكل من الطرفين
 الفعل والترك من غير داع ومنه كما في قدح العطش فلو كان من
 الله لا يستلزم الى الافعال الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة
 ليس جبرا ان يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا
 يستلزم شيئا من هذا الهوى ان صدور ارادته نعم من ذاته نعم بطريق
 من غير ثابتة الاخبار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالافتقار فذلك
 صدور ارادة العبد من ذاته نعم ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه
 مختارا اذا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه
 نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او
 الارادة التابعة للداعي من الله نعم لزوم الجبر لعدم التمكن من على
 احد الطرفين الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس
 كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه

مجبورا

مجبور في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار
 اختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما انه نعم موجب بالنسبة الى
 الارادة وغيرهما من الصفات وان كان مختاراً بالانتماء الى
 الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول
 بكونه مجبوراً في الاختيار لا في افعال الصادرة بتوسط
 تأمل **قول** توجب النقص بالعلم ظاهر بان يقال ما علم ما علم الله
 نعم وجوده في الازل يجب وما يعلم عدمه يمتنع فلا يكون الا
 فعلا صادرة عنه تعالى فيما لا يزال اختياريته مع ان الاختيارية
 بانفاق من المتناهيين **قول** واما بالارادة فمنه اي النقص
 بارادته نعم مبني على تعلقات الارادة اذلية فيقال ما اراد الله
 نعم في الازل وجوده يجب ولا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال
 الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذا لا
 يكون للارادة تعلوق سابق على وجود الاشياء يجب او يمتنع
 قال الفاضل الجلي ان النقص وارد ولو كان تعلقاتها حادثة
 بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا
 يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذه الوجوب
 بالاختيار والتحقيق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد انما
 كالحاصل انما المنفعة له الوجود الحاصل قبل الايجاد كالحاصل
 من تعلوق الارادة في الازل وهو **قول** وقد يجب بان الاختيار
 اه حاصل الجواب اما الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة
 الضد حال ارادة الشيء لا بعد منها فالوجوب الحاصل

حين الاجابة وهو لا ينافي الاختيار

بعد ارادة لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته مع بالنسبة
 الى الارادة لانه كان يمكن في الاول يتعلق ارادة مع بكل من
 الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه
 ليس يتعلق ارادة مع يتعلق معجب لتعلق الارادة لاني
 تعلقها اذلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الاول
 مختلف بخلاف ارادة البعد فان تعلقها متأخرة تعلق
 علم مع ارادة لا لازل فيتحقق الوجوب او الامتناع قبل
 فلا يكون التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجازي
 عن النقص بالارادة بان المزمع الموجب في افعال مع هو ارادة
 المستند الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال البعد
 فانه ارادة الله مع فيلزم الجبر فيه قطعاً **قوله** تأمل نقل عنه
 وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من
 الطرفين حين الارادة بان يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابعا
 له وان وجد ولا فلا وهذا اغايب تدعى القبلية الذاتية لا
 الزمانية فلا يجب بهذا المعنى حاصل في ذاته مع لانه تعلق العلم
 وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لكن مقدم عليه بالذات
 فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع فيتحقق وجوب
 الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة
 البعد فانها متبوعة لتعلق علم مع ارادة ضرورة توقفها
 على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة البعد
 متأخر عنه تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسبب القدرة

والاختيار

قوله اي بالدوران والترتيب المحض ووقع لما يتوهم
 من ظاهر العبادة من ان قوله ان لقدرة واردة مدخلا في بعض
 الافعال يدل على ان لقدرة تأثير فيه وهو مناف للحصر المستفاد من
 قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديرة العقل
 هو ان لقدرة البعد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه
 متى تحقق القدرة يتحقق الفعل ومتى لم توجد والترتيب المحض
 الخالص من الحكم بالتأثير او بعده كما يحكم بدوران الاحراق
 مع مسكن النار وترتبة عليه لانه يحكم العقل عليه بان لقدرة
 مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله
 مع اذلا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم له في عدم التأثير بل كل
 منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكرناه ان دفع الشبهة التي او
 دت لنفي الجبر المتوسط من ان بديرة العقل كما يحكم بوجود
 صفة في البعد فارقة بين حركتي البصر والاشعاش بحكم
 ثبوت تأثيرهما في صدق حكمهما الاول صدق حكمهما الثاني فيكون
 مذهب الجبرية عقا وعلى التقديرين فلا توسط اذلا حكم للبديرة
 في تأثير القدرة الحادثة حين ثبوت انتفاء بالقواطع
 انما حكم البديرة بالدوران والترتيب المحض كما لا يخفى **قوله**
 صرف القدرة جعلها يعني معزوف القدرة جعلها متعلقا با
 لفعل وذلك الفرق يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا يخفى
 انه بسبب مؤثر في حصول ذلك الفرق اذ لا مؤثرا الا الله لا يخفى
 ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في البعد

نقل بالدوران والترتيب المحض
 وقع من ان يكون كمالا في
 قوله ان بعد كلامين من المصنف
 انما في النقطة الى محله
 الفعول الى ان محله
 ضرورة لقدرة البعد
 الدوران والترتيب المحض
 لا ان محله في
 النقطة من المصنف الى كلامه اصلا
 شرحه

ذاته بطريق لا يحيط به وبين ان يكون مستنداً الى غير في عدم
كونها بالاختيار والترتيب ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة
من غير ان يكون متعلقة بالحق او القبح هذا محصل ما ذكره
الش في هذا الكتاب من تحقق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة
الكلام **الحال قوله** وقيل مرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف
القدرة ومغايرة لمرف الارادة ان مرف القدرة عبارة عن قصد
استعمالها وذلك القصد غير مرف الارادة لانه عبارة عن القصد
الذي يجب القدرة عنده كما يجب في بيان الاستطاعة مع الفعل
من ان القدرة صفة يخلق الله تعالى عند قصد انساب الفعل
وانما قلنا بمغايرة لانه مرف القدرة متأخر بالذات عن وجود
هال ان قصد استعمالها لانه كونها موجودة ووجود القدرتين
متأخر بالذات عن قصد الانساب لانه سبب عادي بخلق القدرة
والمقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه
قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال اه اي ما ذكر صاحب
القيد اما بيان معنى القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان تو
جد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لان استعماله موقوف
على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل
بالزمان على ما تقرر عليه مع الفعل بل قلنا بالزمان لان الفعل
مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن
لوجود القدرة مع انه مذهب من يقول بمحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعري انها مقادير للفعل بالزمان لا قبله

واما بيان مغايرة القصد فالان تقديم الشيء باعتبار ذاته
لا ينشأ في تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث
ذاته مقدماً على القدرة فلا يثبت مغايرة القصد كما في قولك ربما
فقدته فان الرمي المخصوص باعتبار افضاءه الى الموت يكون قبله
وهو انما يتحقق بعد الموت فيلزم الرمي متأخر عنه الموت باعتبار
كونه قبله مع انه يتقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول
الفاء في قولك ربما فقدته **قوله** هذا هو التعقيب الذاهي التعقيب
اي كونه الفعل عقيب مجموع مرف القدرة ومرف الارادة هو الذي
في وان كان بالنسبة الى مرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشيء
بالذات لان خلق الله الفعل لا يتوقف على مرف العبد وقدرته واردة
بحيث يمنع وجوده بدونه اذ هو من الانساب العادية التي ليست
يسببها الا وهمية فكذا التعقيب **قوله** والاولا فالقدرة اي وان لم
يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو
خلاف مذهب شيخ الاشعري في لا شركة اه حاصلة ان تفسير
الشركة بما ذكره يفضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستناد لعدم
انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر و
مقدور واحد مع ان مذهب ابي حنيفة شركة من مذهب المعتزلة لانه
يدل على ان قدرته مع غير كاملة في الابدان بل ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقص بل على انه
لا يقدر على بعض الامور ولا نقصاً في ذلك كما لا نقصاً في عدم
قدرته على المحتتمات **قوله** وليس بشيء اه اي ما ذكره ليس

بشي لان كلامه المؤثرين اعني قدرة الله وقدره العبد ينفع بها
 منه دخل في التأثير لان لا نم انه اقيح شركة مع المقتدر لان تأثير
 قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلقه مؤثرة فيه ليس
 اقيح منه نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالق الاستقلال
 والقيح على الممتنع فيليس مع الفارق **قوله** ولا يجري في ملكه اه
 قيل الواول الى القول يجوز ان يكون مطوقا على قوله دخل قدرة
 الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى
قوله اي علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدمه كما كانا
 مع الاخرق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
 لا حقيقة ولم يكن دائره مع ليس الملاح في فان تحقق ليس
 لا يستلزم تحقق الاخرق فمقال المحشي الفاضل منه انه لا يظهر
 الفرق بين كون القدرة علة عادة وبين كونه بشرط عادية
 ليس بشي وهذا عند الشيخ حيث ينفي كون شاة القدرة
 الحادثة التأثير فتسميتها بالتأثير علة او شرط مجازا **قوله** ولك
 ان تقول اه هذا على ما وقع في كلام الامري من ان شاة القدرة
 الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله
 في تسميتها علة او شرط لا حقيقة فمقال الفاضل المحشي منه
 ان كون شاة القدرة التأثير غير مسلمة عندنا صحتها فلا
 يحسن ايرادها غير مسلم لانهم انما ينقون التأثير بالفعل لا كون
 شاة التأثير **قوله** يشي الى وجه الزم في ترك الواجبات
 ان وجه الزم واستحقاق الغدا في ترك الواجبات بمعنى عدم

يتبينها

ان يتبينها ولان لم يكتب القبيح وهو تضييع لقدرة فعل الخير بترك
 القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلقا
 بالقدرة والارادة بل هو متعلق بعدم القدرة والارادة على ما مر
 من ان الاعدام ليست متعلقا بالمشية والقدرة واما عند من يرى
 انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق
 الزم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
 القدرة لا يتضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان
 لان ترك بمعنى كف النفس عن عند تترك الاكسب وميلان النفس
 الى فعل المنكر حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان
 كف النفس عن المنكر عند تترك الاكسب والميلان فعل الواجب
 واستحقاق والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان
 يعلم ان قولنا ان فيستحق الزم والعقاب يستحقا منه قد استحق
 الزم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه لا يقاوب بمفهومه
 الله تعالى او سهره من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو
 عوقب بذلك كان مالا يما النظر الشارع لانه حق لازم لانه
 ليس من ذهب قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الزم والعقاب
 لامناعه مبداء فعل الخير كان معاقبا بقصد فعل الشر لخصوه
 التضييع مع انه فعل الشر يعفوا لم يعمل اقوال الاصح ان العفو
 هو غفور فعل الشربون القصد واما القصد فلا قال في تعريف
 المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال
 بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه خطير بباله ولم يعقد

71

ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كذا لا ينافي ذلك الخطر منها
لا يمكن الاعتراض عنه فاذا خطر بباله واعتقد ذلك ثبت تحيله
فانه يترك ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوا
يحاسبكم بالله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا **قوله** وبه لا ينافي اه اى كون التقيع سببا للزم والبقاء
في ترك الواجبات لا ينافي ان يلحق وجه الزم في فعل المنهيات
شيء اخر اعني صرف القدرة اليه على ما ينبغي في قول المنهيات شيئا
اخرا عن صرف القدرة اليه على ما ينبغي في قوله وصحة الاستطاعة بقوله
حيث قال الآلة صرف قدرة الى الكفر وضع باختياره او اغاقلنا
ان لا ينافي ذلك لان ترك الواجب **قوله** وان كان من المنهيات الا
انه من المتروك فيجوز ان يكون الكلام وجه الزم والعقاب فيه
مغاير لما في فعل **قوله** هذا الكلام الزامى اه اى هذا دليل على وجوب
المقارنة دليل الزام مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة
فما حصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة ولكن وقوعه
بدونه تعالى على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه
بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الأثر عنه المؤثر والاى
وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا
يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة
حتى مم اذا دخل الاستطاعة في وجوب عنده حتى
يستحيل وجود الفعل بدونها قبل فيه قد عرفت انفا ان الاستطاعة
عندهم متاعلة عادية او شرط عادية وعلى كالا

التقديرين

التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان
الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها اصلا
فلا ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا لما يدل على انه
يلزم خلاف جري العادة وبه لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقا
وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة
فلا حاجة الى جعل الزاميا ولعل المحشى حمل على الاقل بناء على عادية
ظاهر قوله الش واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة بالفعل **قوله** فلا نقض بقدرة الله تعالى اه اى حين اذا
كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض
لا يرد النقض بقدرة وتقدير النقض لو كانت القدرة مع الفعل
لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدورة او الفرض لو
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدورة حدوث قدرته
ومن قدم قدرته مقدورة وكلها باسطة بل قدرة ازلية اجمالا
ومتعلقة في الازل بمقدوره انه قد ثبت نعلق القدرة بمقدوره
قبل حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة الحادثة لكانت
متمتعة في القدرة القدسية ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل
الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي
متمتعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل
الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القدسية
فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور
محال **قوله** ليست من قبيل الاعراض اه لان الفرض عبادة غير ممكن

التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان
الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها اصلا
فلا ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا لما يدل على انه
يلزم خلاف جري العادة وبه لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقا
وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة
فلا حاجة الى جعل الزاميا ولعل المحشى حمل على الاقل بناء على عادية
ظاهر قوله الش واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة بالفعل **قوله** فلا نقض بقدرة الله تعالى اه اى حين اذا
كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض
لا يرد النقض بقدرة وتقدير النقض لو كانت القدرة مع الفعل
لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدورة او الفرض لو
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدورة حدوث قدرته
ومن قدم قدرته مقدورة وكلها باسطة بل قدرة ازلية اجمالا
ومتعلقة في الازل بمقدوره انه قد ثبت نعلق القدرة بمقدوره
قبل حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة الحادثة لكانت
متمتعة في القدرة القدسية ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل
الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي
متمتعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل
الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القدسية
فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور
محال **قوله** ليست من قبيل الاعراض اه لان الفرض عبادة غير ممكن

يكون تخيظه تابعاً لشيء والصفات ليست كذلك **قوله**
 حاصله ان ليس نفى وجود المثل اه يعني حاصل الجواب ان معنى
 الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل
 اولاً وليس نفى وجود المثل ان بقا خلافاً دعواه حتى
 يرد ان دليل انذاره على وجوب المقارنة لانه لا يوجد قبل الفعل
 فليجوز ان يتو باقية بتجده الأمثال على ما هو مذهب في جميع
 فتكون قبل الفعل مع مقارنة له بتجده الأمثال فلا يلزم وقوع الفعل
 بالاستطاعة **قوله** وفيه بحث اه حاصله ان نفى المثل السابق
 داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة
 جوازها قبله حيث قالوا لانه لا بد من مثل للقدرة سابق على
 حصول الفعل والآن لم تكليف العاقل على استقف فالنزاع بين
 الفريقين ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ
 واصحاب القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت
 المعتزلة القدرة قبل القدرة فمنهم من قال ببقائها حال الفعل
 ومنهم من نفاها وبهذا ظهر كماله قوله لا بد من مثل سابق
 والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو
 عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل
 بتجده الأمثال واما عند من يقول بقاء حال الفعل بتجده الأمثال
 واما عند من يقول بقاء حال الفعل وهو يبقى بقاء الأعرص
 فليس عند مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها
 التكليف كما لا يخفى **قوله** يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصل

انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الأمر الحادث فيها في الحالة الثانية
 لتلزم وجوده حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان
 الأمر بغير العقل وينتزع من غير ان يكون تحقق في الخارج زائداً
 على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث
 استصحابها في موضعها ولو يتبعها قبل الأفراد والأمثال تسمى
 واسمها الآن مثل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشيخ
 بقوله وفيه نظراً لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
 الأولى لانتفاء الشرط اه انه يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان
 يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الأولى تخالفاً لجواز
 ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية وامتناعه من حدوث
 وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
 بالعرض وغير ذلك من الأمور المتكسبة اقول ان قول الشيخ ان
 القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على التوابعين في
 ما ذكرناه القدرة الرسمية الحادثة في الحالة الثانية بنسبة
 مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الأولى لعدم كونها واسمها
 الحادثة فالأولى هي فالظاهر ان الشئ اراد ان يجوز ان يكون
 الحادث في الحالة الثانية امواً خارجة تكون شرطاً لتأثيرها
 فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل **قوله** وهو الامام الرازي قال
 في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي
 هي مبدء الأفعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضميمة
 سواء هي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجيبة لشرائط

التأثير برضاها ولا شدة انما لا تتعلق بالضرر بل بالنعمة الى
 كل مقدور غيرهما بالنسبة الى الاخر لا خلافا في الشرائط وهي مع الفعل
 ولعل الشئ الاشهر اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشئها التام
 ثير والمعتزلة اراد بمجرد القوة فلا نزاع **قوله** الا ان الشئ لم يزل
 اه دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست
 مؤثرة عند الشئ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة والقوة
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير
 ما يعلم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول
 الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنته عادة فيطبق منه في
 وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات ان يحصل الفعل بها
 اي بسببها كما يهوى المعتزلة او معراى مقارنتها كما يهوى
 الشئ مقارنته الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سا
 بقه **قوله** وفي كلام الامري اه اي وقع في كلام الامري ان القدرة
 الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت
 بقدرة الله اوسبقه بقدرة فع كانت في التأثير وروح الاشكال في
 صحة ذكر الامام ولا حاجة الى تقييد التأثير كما يعلم الكسب كما لا يخفى
قوله بمعنى تبعيته ما في التخيير انما في القيام بهذا لان القائل با
 متناع قيام العرض بالعرض اغايفته بهذا لان القائل بالمعنى
 فمن قال الاول ان يقال بمعنى الاختصاص بالبعث والبقية في
 التخيير لم يأت بشئ **قوله** والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيامها
 معا بالمحل بل جاز قيامها معا بالمحل فليس جعل احدهما وصف

الآخر بان يقال للتوابع في اوله من العكس بان يقال البقاء اسبق
قوله ووالصعوبة الى حاصل انه يجوز ان يكون بين الامرين لقا
 ثمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس
 وانما لم يذكر وجه صعوبة المتقدمين الاولين لانه قد مر ذكرهما
 في الشرح **قوله** يعني ان المكلف وصف اضافيا اه يعني حاصل
 جواب الشئ ان المكلف وصفه سامة عن الآفة والعاهة يعبر
 عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا محال متعلقة
 ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال
 على الاضافة مريحا وهي سلامة الاشياء والآلات **قوله** واما كون
 الاستطاعة وصفا ذاتيا ام يعني واما توجيه جواب الشئ بان
 السلامة مطلقا وان لم يكن وصفه لكون المراد سلامة كليات
 وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان
 المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذكر حيث يقال
 ذو سلامة لسبب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطا
 عة وصفا ذاتي ثم لا لا يصح تفسيرها بسلامة كلياته
 صفه باعتبار متعلقة ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافة
 وان قولنا ذو سلامة لسبب انما يفيد صحة حملها على المكلف
 لا كونها وصفا ذاتيا لا حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك
 هذا ما سنح بخاطري الكليل وذوهم العليل وبعضهم تصدى
 محل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
 ثم والام يصح تفسيرها بسلامة كلياته اذ هو في تقرير الجواب

وقال يعني ان الاستطاعة والامانة كلاهما وقتان اضافية
لا فرق بينهما الا بالاجزاء والتفصيل ولا ثم ان الاستطاعة توصف
ذاتية والامانة تصف تغيرها بالامانة السببية وجعل قولنا ذو سببية
السببية اه جواب سؤال وهو ان يقال ان ذى سببية تغيرها بالامانة
الاستبابة لان سلامة السببية ايضا وصف ذاتي حيث
ذو سلامة سببية فيصح تغيرها بذلك وحاصل الجواب
ان قولنا ذو سلامة سببية اغنا عن تفصيل صفة التفسير ولا
يخفى ما فيه اما الاول فلا يوجب تغيير ولا يصح تغيرها بسببية
السببية مصادرة وان امكن دفعه بالتكليف واما ثانيا فلا يوجب
قوله وقولنا ذو سلامة سببية اه يصير كلاما على التبدل الغير
المباين وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور
وهو خارج لا يضر لانه في تسليم تغير الاستطاعة بسلامة
السببية فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلا يوجب السببية
الكلام بانه عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع سليم
قول ولا قرب ما افاده بعض الافاضل اه اراد به السيد الشريف
وحاصل التأويل ان القوم وان فرغوا الاستطاعة بسلامة
السببية الا انهم ساءلوا في ذلك اذ لم يقصدوا معنى الصريح
بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت السببية واعتمدوا على ظهور
ان الاستطاعة صفة المكلف والامانة ليست صفة
ولا بد ان يقصد بما ذكره في تعريفها هو معنى صفة اعني كونه
بحيث سلمت السببية ودلالة سلامة السببية عليها واضحة

وكذا الكلام في كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فيهم
بالمعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا
خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد
سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر **قول** تحرير المقام
اه اي تحرير محل النزاع على ما بهوراي المحققين فانه حكى عنه امام
الحرمين والاشمام الرازي جواز التكليف بالمعنى بل الوقوع مستلزم
بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان اباهم قد تكلف اه وقد نسب ذلك
الى الشيخ الا شترى ولم يثبت نصيحه به وذلك لاصلين الاول انه لا
تأثير بقدر العبد في افعاله فهو مخلوق الله ابتداء وثانيهما ان
القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يلزم حين الاستطاعة
والقدرة ليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يلتزم جميع التكليفات
تكاليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحقق ولانه لا معنى لتأثير في افعاله
العبد الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصد
والتكليف اغنا يعتمد على سلامة السببية لا على القدرة المقارنة
قول ولا يمكن من العبد ما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الجوهر وتكون لك من نوع او وصف لا يتعلق به
التكليف كحمل الجبل والتطير الى السماء **قول** ما امتنع في نفسه
كعدم القديم وقلب الحقايق **قول** لكن يتعلق به علمه فان
ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه
فالممتنع بذلك يتعلق القدرة بالحادثة **قول** فالاول لا يجوز اه اي
التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز فلا يقع اتفاقا من المحققين

من اصحابنا بناء على تجويز الاماميين على ما مر في الاستقراء في هذه المراتب
 لوصف التكليف بالمستحيل كان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف
 الا الطلب والاستدعاء الحصول والا لازم بطلب لان طلبه في التصور
 وقوعه الحصول ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم
 منه تصور الامر على خلاف ماهية فاما ماهية تتافى شبهة والا
 لم يكن متمم لاداة وهذا كالتصور الاربعة بان ليس بزوجه فانه
 تصور على خلاف ماهية لان كل ما ليس بزوجه ليس باربعة و
 تحقق هذا لمقام في شرح مختصر العنصر **قوله** والثانية لا تقع
 اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء يجوز عندنا الجواز ان
 يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فانه قيل يجوز
 لتكليف الجاهول ليس كذلك قلت فرقا بين ما فانا الجاهول ليس محل
 التكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد **قوله** والثالثة يجوز
 ويقع اه فانه مات على كفر ومنه اخبر الله بعدم ايمانه بعد ما
 صيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا **قوله** فانه يجوز
 اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه واداة بعده واقع تو
 حيه ما قيل ان التكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس
 وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد
 واقع عندنا كيف وهو مخالف لقوله لا يكلف الله نفسا الا
 وسعها وبشهادة الاستقراء **قوله** ومنه لا يقول به لا بعد الدفع
 لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف
 عرفه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وها حصل

الدفع

التدفع ان لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا بعد هذه المرتبة
 ما في الثانية ما قرأت ما لا يطاق نظر الى انه ممكن في نفسه من العبد
قوله وقد يوجب ايضا اه قد يوجب ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل
 عند الشئ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا
 يطاق بهذا الاعتبار **قوله** مما يمكن في نفسه الخ يعني ان المراد بقوله
 ما ليس في الواسع المرتبة الوسطى بقريته قوله انما النزاع في الجواز
 فاما النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا
قوله وكذا ان تأخذ بها اي كذا ان تأخذ كالا القصور على الاطلاق
 ولا تقصد بها بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع
 وبالنزاع في الجواز في جميع المرتبة لان الاطلاق يستلزم العموم
 وشمول الاقرار لان المطلق موضوع لخصته من الحقيقة محتمل لخصص
 كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا وكسر
 رجلا لا يلزم الامر باطعام جميع الرجال وكسائهم فكذلك الحكم بعدم
 وقوع التكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يلزم ان يكون في جميع
 مراتبه والمحتج المتفق جعل التفسير في قوله وكذا ان تأخذ بها الى الا
 نين وقال وكذا ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا
 يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول
 الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا ان لا يستلزم شمول ما يمكن
 من العبد لانه خارج بقريته قوله انما النزاع ولا يخفى انه لقوم
 الكلام لا مدخل في المقصود المصرا صلا **قوله** وقد يقال ان ابا الهيثم
 الخ يعني ان ابا الهيثم كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق

البرهان بجميع ما علم مجيب به من عند الله ومن جملة ما علم مجيب
ابا الهب لا يؤمن به ولا يصدق فيما ادعى به فقد كلف باثباته
لا يؤمن به وان يصدق في ان لا يصدق وانما لان اذ علم الشخص
بما علم في بطنه خلافاً لذلك الامر مستحيل قطعاً يعني ان الشخص
اذا كان مصداقاً كان عالمياً بتصديقه على ضرورة فلا يمكنه في التصديق
بعدم التصديق لانه يجب في نفسه وباطنه خلافاً وهو التصديق باليقين
علمه بتصديقه موجباً للتدبير في الاغنياء بانه لا يصدق في وقوع
التكليف بالمرتبة الاولى اعني المحتج لذاته فضلاً عن جوارحه **قوله**
وفيه بحث لانه يجوز ان يعني اننا نجد في نفسه خلافاً لو كان له علم
بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يتحقق الله فيه العلم بالعلم فلا
يجد في نفسه خلافاً فيجوز ان يدعيه بعدم التصديق لعدم العلم
بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليفاً بالمتنع لذاته نعم ان خلق
العلم بالعلم الضروري لا يتخلف عنه عادة فهو محتج عادة فيكون
من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى
مع ان ذكره فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقاً وايضاً ان هذا
الجواب اغنيتم لو بين السمت الذي ان يصدق في ان لا يصدق بان
ما وجد في نفسه خلافاً مستحيل اما لو بين بالتصديق بالاجابة
بان لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم صدقه في ذلك
الاغنياء ايضاً ضرورة ان شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً
لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الله
في حواشي العنصر يمكن الجواب على هذا التقدير بان الايمان عباداً

عنه التصديق

في التصديق بجميع ما علم مجيب به فغنى لا يؤمن به ورفع الأيدي الكلي
لا السلب الكلي ولا ينافيه التصديق في هذا الاغنياء في قوله
التصديق بجميع ما علم الشبهة اشارة الى ما ذكرناه المناقشة **قوله**
في الرد على مجيب مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف
في شرح المواقف وحاصله ان الايمان في حقه غير مستلزم المحال
انما الى هو التفصيل ووجوبه بشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق
بانه لا يؤمن المستلزم للمحال ان لا يكلف به اذا علمته وفصل اليه
بخصوصه وهو علم الله واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو قوله
نعم لنؤمن له لا يؤمن به قوله كذا لا ينافي الاية ولا يخفى ان
هذا الجواب اغني عن الشبهة عن الوقوع لانه الجواب لان وصول
ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن **قوله** وفيه اختلافاً
الاشخاص وهو مستبعد لانه الايمان حقيقة واحدة لا يتصور
اختلافها بحسب الأشخاص **قوله** لو صح هذا التقرير ما ذكره في
بقوله وحدهما نقض تفصيله منع للملازمة وما ذكره المحتج نقض
وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بطلانه قد تخلف الحكم عنه
في مادة مثلاً في لرب حيث وقع التكليف بالايمان فضلاً عن جوارحه
مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث
اخبر عنه بانه لا يؤمن **قوله** مع اننا لا نعلم بالضرورة الوجدانية
اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولات بمكسوبة
العبد والدليل اننا ينسب على المتولات الغير القائمة بمحمل

القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الخاضع بعد النظر
 القائم بمحل ولا كالمحاصلة من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك
 وحاصل الدفع اننا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
 الحاصلة فيها كالتا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان
 ليس شيء منها مقدورا لنا ولا نتكمن من عدم حصولها فنعلم
 انه لا اكتساب في جميع المتولدات **قول** يريد عليه ان عدم تمكن العبد
 حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم ما قبل مباشرة
 ما يوجب حصوله فهو موانع ان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله
 فلم يكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا
 للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
 اعني صرف الازادة والقدرة مع ان العبد محتار فيه فكذا في المتولدات
 قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشافعي على افعال المباشرة
 الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصل انك اذا ضربت انسانا
 حتى حصل فيه الممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الممتد
 ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت
 ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من
 ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة
 بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف
 افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان
 العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير
 الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام او هن من تسبيح

كما في كسوت الايمان ترك امتداد المتولدات الممتدة مستحق حين مباشرة
 في سائر ما يتلوه من سائر الضرب لنا نتكمن على ان نضرب ضربا شديدا
 فيحصل الممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق
 في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة
 ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على
 ان لا يتو نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل **قول**
 ولولم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجوده الا
 جل وعده فلا قطع بالموت ولا بالحياة **قول** من غير قطع بامتداده على
 ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش اي امتداد امتداده
 ولا قطع بالموت بدليل القطع على ما ذهب اليه ابو الفريسي من ان فاته قاتل
 له لو لم يقتل لمات بدل القتل وتسكر بان لو لم يميت كان القاتل قاطعا
 لاجل قدرة الله في علمه وهو محج والجواب ان عدم القتل انما يتصور
 على تقدير علم الله بانه لا يقتل ولا يثبت محج كذا في شرح المقاصد
 اي لم يوصل اليه ولم يوصل الى اجل فضاير الفاعل في لم يوصل راجع
 الى الله تعالى لا الى الفاعل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله
 ان التفسير بقوله لم يوصل مبني على ان يتو عبارة الشافعي هكذا ان
 القاتل قد قطع عليه الاجل لكن العاقل في اكثر النسخ ان الله تعالى
 قد قطع عليه الاجل ولا يوافق قوله **قول** فهم اي المعتزلة والمراد انهم
 لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه **قول** حاصل النزاع ان المراد بالاجل
 اجل المضاعف المقصود من هذا التجريد بين الفرق بين من ذهب جمهور
 المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمانا بطلا

بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله وان قيل بطلان
 الحيوة بان لا يترتب على فعله العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير
 فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاد وكثير المحققين ويقرر
 الجواب ان المراد باجله المضاف زماناً بطلان حيوة بحيث يختص
 عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يثير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه
 هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حق ان قتل
 مات وان لم يقتل يعيش كذا قدرا السؤال والجواب في شرح
 المقاصد ولعله جواب باختياره اذا المراد بان بطلان الحيوة
 في علم الله لكنه لا مطلقاً بل ما علم وقدره بطريق القطع يصلح
 محالاً للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف
 العلم عنه المعلوم لجهل ان يعلم بتقدم موته بالفعل مع تأخير
 الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه **قوله** قلت لا يستقدمون اه
 يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون عنه لا على الجزم فمعنى الآية ولكل امه اجل فاذا جاء
 اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امه اجل لا يستقدمون عليه
 هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة لقييد قوله لا يستأخرون
 فقد بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم ان
 ان يكون معطوفاً على يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله
 لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون وان سجدت
 بذلك على ان عند مجي الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة

في المصنف كذا كذا فيمنع التأخير عنه وان كان الله ممكناً
 وقد دللنا على خلاف ما قدره الله تعالى وعلى محال الجمع بينهما
 ذكره كالمجمع بين الشوق التوبة عند حضور الموت ومن مات على
 الكفر في فني التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون
 السيئات الآية ولعل هذا مراد من ما ذكر في حواشي شرح التلخيص
 المطول انه عطف على الجزم على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا
 يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على عطف قوله تعالى ولا رطب
 ولا يابس الا في كتاب مبين ومنه هذا البطلان قولهم كلهم فماتوا
 على سودا ولا بيضاء فلا يرد ما قاله الفاضل المحمدي انت خبير
 بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزم بدون ذكر قوله لا يستقدمون
 والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور
قوله قالوا المسئلة بديهة الجعني ان المعتزلة ادعوا
 الضرورة في هذا المسئلة وقالوا لا تستشهدا دات المذكورة في بيانها
 تنبيهات فاطلاق اللفظ الحجة على تنبيهاتها حيث قال
 احتج بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان
 يقال فيه اشارة الى فاد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل المحمدي من ان ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
 ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلال
 لية وما ذكره الله بقوله واحتج اه مبني على مذهب الجمهور
 من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً
 التنبية فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة

في تولد موت المقتول من تبديل من فعل القاتل بل في استلزام الموت
 قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد من غير
 اجله وادعوا في ذلك في تولد من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
 الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاؤها
 انتفى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وغيره من المعتزلة
 انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من
 افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور
 المعتزلة يستدلون عليه وتمام ابن ابي اشر يقول انها حوادث
 لا محدث لها والنظام ان كل ما من فعل الله لا من فعل العبد الى
 غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف
 في شرح المواقف **قوله** يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان الموقوف
 من تحريم كل التزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة
 من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد الاختلاف
 انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل
 احدهما اربعين مثالا والاخر سبعين فيتل ليس محصل الجواب
 انه في قدر عمر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى
 يلزم تعدد الاجل بل محصله ان قدره سبعين بحيث لا يتصور
 التقدم والتأخر عند علمه بان طاعة نصير سببا لثلاثين
 فيصير مع اربعين يستحق من غير الطاعة سبعين **قوله**
 والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بالطاعة
 تزييد في العمر بانها تزييد فيما هو الحق الا انهم من العمر وهو كسب

الكمال والخير والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسية
 فيفوز بالعبادة الابدية **قوله** فانه خالف المعتزلة الى بقاءه
 خاصا بالخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم انه يموت فيه
 ولما سراج واحد عند غير الكعبين الا انه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشعة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبين انه متقدم واحد
 هما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بعيت عنده بناء على ان
 القتل بقاء فعل العبد والموت لا يكون الا افعال اي مفعوله وان
 صنفه **قوله** فيتناول اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب
 ايضا **قوله** وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان
 فانفع به سواء كان حلالا او حراما من المأكولات والمشروبات
 والمحموسات او غير ذلك وهذا هو التعريف المستعمل عليه عند
 الاشعة **قوله** فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
 العواري رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفع به وفي جعله رزقا
 بعد فانه لا يقال للعارية في العرق انه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة
 الاكل وينتفع به الآخر بالاكل **قوله** ويوافق اه اي يوافق هذا
 التعريف قوله وما ذكرناه من ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع
 به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا
 يوافق لان ما يتناول لا يمكن انفاقه على الغير وقد يقال
 على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المتفق
 مجازا لكونه بصدقه **قوله** والاخلا اي وان لم يكن المراد المجموع

ملكا بمعنى الادنى في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عنه معنى
 الاضافة اليه وهو معتبر في مفهوم الرزق عند الحكماء كسبحي
 في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف **قوله** في يندفع بملاحظة
 الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية
 او مملوكه يأكل المالك منه حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله
 ما اورد منه انه ينتقض بخبر المسلم وخبره اذا اكلها مع حرمتها
 فانها مملوكا له عند اي حنيفة وحي فيصدق عليها اذا اكلها
 المالك مع كونها حرامين واغافلنا يندفع لانها منه حيث الا
 مملوكين **قوله** في بعض الكتب اه قيل في شرح النظم احدى
 ان الحرام ليس بجكر عنه المعتزلة في ان دفع النقض بالحر والخبر
 ظاهر لعدم كونها مملوكين **قوله** مع ان ظاهر قوله ومما دابة
 اه انما قال ذلك ان يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال
 ان الحكم على الحر على سبيل التغليب لكنه خلاف اللفظ **قوله**
 يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
 ملك وكذا يخرج رزق البعيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحقق
 المرقق واعلم قولهم ما لا يمنع من الاستفاد به ان كان المراد
 بلفظ ما المالك لو بالمنفعة ذا الفعل يرد ما كثر الدواب عليه ايضا
 فلا وجه لتخصيصه بالاول والاول يصح قولهم وذكر لا يكون الاحوال
 لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما اوقف اقول
 معنى قوله وذكر لا يكون الاحوال ان ذكر لا يكون بالنسبة الى المكلف
 الاحوال لا يقربية ان النزاع في رزق البعد لا في مطلق الرزق

في تعريف الدواب ايضا في يكون ما لا يمنع من الاستفاد به
 بالنسبة الى البعد مقصودا على الاحوال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
 الدواب عن التعريف **قوله** اجيب عنه بانه اي اجيب عنه هذا
 الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه قد سبق اليه
 كثيرا من المباحات ولم يمنع من الاستفاد الا انه اعرض عنها واشتغل
 كل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير متقدم
 حيث اعتبروا فيه **قوله** على انه منقوض بمات ولم يأكل اه اي
 على ان ما ذكرتم من ان يلزم ان لا يكون اكل الحرام من رزق وهو يوط
 لقوله ومما دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمات
 ولم يأكل شيئا لا حال ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو
 بطل بالآية المذكورة فما جوابكم عن هذه المدة فهو جواب جماعة تكرر
 دة فان قالوا لا ثم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع به الحيض
 والحيوة والقوى الحيوانية فكذلك لقوله في مادة من اكل الحرام
 وهذا النقض لا يرد لم ثبت بطلان كون من اكل الحرام طولا عمره
 غير مرزوق بالآية المذكورة على ما شرع المقاصد واما اذا ثبت
 بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما للواقف فلا يرد
 لا يخفى **قوله** وايضا فيه مقابلة اه اذ لا مقابلة بين طريق الحق وبين
 وجدان البعد ضالا او تسمية وهو مطمع المفهوم من الآيات والمعلوم
 من المحاورات وجود المقابلة بينهما **قوله** وكذا قوله ومما تنقذ فهدينا
 هم اه وكذا هداية مجازعة الدعوة وبينا طريق الحق في قوله ومما

ثم قد ينشأ من هذه الامتناع على حقيقة اذ لا معنى للمصلحة
 التي على الهدى بعد خلق الهداية فان استجاب لهم العمل على الهدى على
 ما هو المشهور كفاية عن عدم اعتدائهم فالمعنى واما ثم قد عونا
 لهم الى طريق الحق ووضحنا لهم سبيل الرشاد وبيسرنا لهم مقاصدها
 فاستجابوا العمل على الهدى اي على الآيات **قوله** ويحتمل ان تكون الهداية
 في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثم قد خلقنا فيهم الهدى
 فارتدوا واستجابوا العمل على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم لانهم
 تركوا ما يارتد بهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسا
 بق الآية ولا الا على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية
 فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستجاب العمل كناية عن ارتدادهم
 بعد حصولها فالاجابة الى ارتكاب المجاز والفرق عن الحقيقة **قوله**
 وايضا اه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية
 فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعلم الكل
 فلا يصح تقييدها **قوله** وايضا يقال في مقام المديح يعني ان
 يقال في مقام المديح فالان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيا لكان
 معناه فالان مبيد طريق الحق ولا مديح فيه اذ لا مديح الا حصول
 الهداية والبيات لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيات اظهرا
 ذات طريق الصواب لم يوافق الحديث والآية ويلزم الاعتراضات
 الثلاث التي ذكرها المحتج اما لو اريد به اظهرا طريق الثواب حيث
 ان طريق الصواب من حيث انه فرما يوافقان لان الرسول لا يمكن

بيان

بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل محض خلق الله تعالى و
 ينفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى **قوله** وما يقال اه اي
 ما يقال ان البيات وان لم يستلزم بحصول الهداية الا ان يفيد
 الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان
 يكون المديح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدح بان
 الاستعداد التام المحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي
 الذم عليه فضلا عما ان يكون ممدوحا **قوله** وفيه بحث اي فيما
 يقال في دفع ما يقال ببحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه
 فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذا
 المقارنة لا تنافي في كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد
 ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقوله ان يقال ما في مقام المديح
 فلان مهدي ان يقال في مقام المديح الذي يقال فيه مرتدي
 مهدي بمعنى انه لا يعرف في مهدي ومرتدي في المديح مع ان بيان الطريق
 لا يستلزم مساواة المهدي في المديح ولا ورود هذا البحث **قوله**
 نعم التمكن اه اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد
 والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب الكل المديح وكونه تاما
 او غير تام امر مبهم غير متعين قدرة حق ليصح ان يمدح باعتبار
قوله ولقوله في هذا الصراط المستقيم يعني لا يصح تقييد الهداية
 ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية مستحق بشهادة الآية
 والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
 الحاصل فيلزم ان لا يكون البيات المذكور حاصلا وليس كذلك

قوله ورد على هذا أي على التكرار بالآية بأنه يشاء التفتيح فخلق الآ
هذه أيضا ضرورة أن الأصل حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي
حصوله فلا بد من الصفة الظاهر على الجواز فليس مجازا ما يح
زيادة البينة على ما يقول المعتزلة أو من التثبت والدوام عليها
على ما يقول معاشر أهل السنة فلا يصح التكرار **قوله** يمكن أن
يقال أنه أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم منه كلام الله أنه ما كان
الشيء مخالفا ومناقيا هو المشهور لأن ما هو المشهور
هو المعنى اللغوي والعرف وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا
منافاة بينهما **قوله** إذا الأصل اه أو لا تنفع له في الدين سوا اعتبر
جانب علم الله ولم يعتبر **قوله** فإن قلت بل الأصل اه أي بل لا تنفع
في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أي التمكن
فيه كونه على المنزلة **قوله** وإن اعتبر جانب علم الله تعالى يعني أن
الجواب المذكور إنما هو على زعمهم لم يعتبر في الانفع جانب علم الله
وقال إن من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للإيمان ونعيم الجنة
على ما ذهب إليه معتزلة بعضه وأما إذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله على ما ذهب إليه الجبائي وتابعه فكون الأصل في حوائج
فرا فقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم
ورود الأشكال المذكورة أجل وهذا وأما ما ذهب إليه معتزلة
البعث أن معنى وجوب الأصل وجوبه أو وفق الحكمة فلا
يرد عليهم شيء مما ذكره الله والمحشيه وقدم في صدر الكتاب
قوله فإنهم قالوا اه حاصله أن المنفعة إنما تكون في الأفعال

الاختيارية وإذا كان الأصل واجباً والسفة على الله بحيث يستحيل
تركه عنه فلا تستلزم البخل والسفة والجبرل المج على ذاته تعالى على
ما قالوا بل لا بد من ذاته تعالى ولا يكون اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل
ذلك الفعل ولا معنى لطلبه إذا لا يمكن له تركه وأما قيد الأصل المقدر
بغير المضر لأنهم قالوا الأصل المقدر للمضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كابناء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فإ
ذلك وإن كان أصله في الدين الآلة مضره إذا لو كلف يحتمل أن يطفئ
ويستكبر فيقع في العقاب الأكبر **قوله** حاصله أن الأصل اه
لا يستوجب اه يعني لأنهم ترك الأصل يكون بخلا أو سفا لا
كلما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور لا يكون خاليا عنه
المصلحة وإن لم تكن أصل بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلا أو
بلا إذا غاوية لمصلحة لهم وأما الأصل اه إلى العبد فقير واجب
عليه لأنه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وإن لا يفعله رعاية
لمصلحة أخرى قيل عليه المعتزلة اه أي قيل عليه أن ما ذكرتم من
جواز ترك الأصل لا يقتضيه الحكمة واستحالة المصلحة لا يخالف
مذهب المعتزلة فإنهم جوزوا ترك الأصل إذا اقتضاه الحكمة على
ما قالوا المحشيه في الكشاف في تفسير قوله تعالى أن تعذبهم فإنهم
عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم أي أن تغفر فذلك
ليس بخارج عن حكمتك يعني أن عدم المغفرة وإن كان أصله
بالنسبة إلى الكفار خيرا بما كانوا يعلمون لكن أن تغفر لهم وإن
ترك ما هو الأصل بالنسبة إليهم فيجوز ذلك لأنه لا يكون خلا

مقتضى حكمته **قول** وجوابه انه لا دلالة في كلامه اه يعني ان كلامه لا
 لا يدل على ان عدم المفقرة اصلي حتى يكون المفقرة ترك الاصل
 اقتضاؤه الحكمة ووجوب عدم المفقرة عندهم لا يدل على قوته اصلي
 لانه يجوز ان يلحق لأجل استحباب الكفر العقاب على ما هو منه مستقيم
 وجوب العقاب العام واثابة المطيع علم الله تعالى ولو سلم ان عدم
 المفقرة اصلي فمعنى كلامه ان المحشي ان تفقر لهم فليس ذلك بخارج
 عنه حكيمانه على تقدير ان تفقر لهم يكون ذلك هو الاصل لا اقتضاؤه
 الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصل والا يلزم من ذلك ان يكون المفقرة
 في نفسه اصلي لا ان يكون اصلي موقوف على وقوعه ووقوعه في
 حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال ولو سلم ان
 الاصل على تقدير المفقرة ايضا عدم المفقرة فالانم انه لا يلزم جواز
 ترك الاصل لانه يجوز ترك الاصل الذي هو عدم المفقرة على تقدير
 المحال الذي هو ان يفقر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترتيب محالا
 في نفسه فان سفرة الكفار محال على الله تعالى وعندهم وترك الا
 صلي الذي هو عدم المفقرة متعلق بالمعلق للمحال ولو سلم
 جميع ما ذكرنا من كلامه مع جبرور المعنوية لاسع النجاشي قال الفصل
 المحتش ولما قلنا ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلامه النجاشي
 دلالة على ان عدم المفقرة اصلي محاذع بل مراده ان النجاشي
 دلالة جواز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك
 انه يجوز ترك الاصل اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينه ما في
 ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاؤه الحكمة وفيه

بحسب الانا لانه ان يلزم جواز ترك الواجب اخر لجواز ان يكون له
 خصوصية به لا يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض
 عقاب الله تعالى وترك الاصل واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الا
 جواز التمسك على انه في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما
 ذكره المحتش **قول** ههنا بحث اه في الجواب الذي ذكره الشرح
 وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصل بناء على اقتضاؤه
 الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترتيب
 محال وسفر وجهه ليس بحيل على الله تعالى رعاية الحكمة وهذا
 ومن ذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تع اصلا فالجواب المذكور
 لا يجسم مادة الشبهة **قول** القائل ان يقال اه اي اللهم
 الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى
 وجود الخصوصية على ما يقول المعنوية وجوب اللطف بعباده
 الرسل وعقاب العاصي ونواب المطيع والعوض على الايام والا
 صلي لا يفي رعاية المطلق الحكمة فانه لا يلزم الحكيم العلم بعباده
قول قيل معناه اقتضاؤه الحكمة اه يعني وجوب الشيء اقتضاؤه
 الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب الذي ابطالها
 الشرح بقوله وليس معناه استحقاق تارك الذم اه **قول** وجوابه
 انهم اه اي حاصل ان هذا الوجوب بهن للمعنى عند المعنوية بعينه
 الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لا يلزم جعلوا الأخلاق
 بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال
 يكون ترك ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترتيب بالنظر

إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لا لازماً لذاته لا يقتضيه
الحكمة وهذا يقتضي بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح
صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرف العقل لا يملكه
تعالى لا شتماً على المصالح واقتضاء الحكمة وإما نحن فنشترط
الشيء فلا نقول باستحالة تركه خصوصيات ما تقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون تركه حكماً ومصالحاً لا
تطلع عليهم وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناءً
على قولهم بالحسن والقبول العقليين فإنهم لما قالوا إن تركه الأصح
واللطف والعقاب الدامس وثواب المطيع فبيح عقلاً لا يجوز
على الله حكماً بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا إن الأخلاق
به نقص مستحيل على الله تعالى فلو أنهم مالزم الفلاسفة من نفى
الاختيار **قوله** ويسندونه إلى العناية الأولية أي يسندون
الفلاسفة إيجاد العلم إلى العناية الأولية وهي على نوعين
النظام الأول في الأول قال ابن سينا العناية إحاطة علم الأول
تلك بالكل بما يجب أن يكون عليه الكل حتى في ترتيب وجود الكل
مستتبع لنقيضات الخير والوجود في الكل من غير انبعاث قصد
وطلب من الأول الحق تعالى وتقدس **قوله** اضطر متأخر المعتزلة
وقالوا إن معنى الوجوب على الله تعالى أن يفعل البتة ولا يتركه
وإن جاز أن يتركه فلا يكون شيئاً من طرف الفعل والترك ولا لازماً
لذاته تعالى بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون وجوباً على الفلا
سفة كما في العاديات فإنا نعلم يقيناً أن جيلاً أحداً لم ينقلب

في هبة ولين جازاً لا ينقلب **قوله** واجب بأن الوجوب له أي واجباً
يقال متأخر والمعتزلة بأن الوجوب محض مجرد تسمية أو يتوحد بمفعله
إن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب
في شيء بل إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح **قوله** والعجب أي
العجب من متأخر المعتزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الله من
أفعال تعالى من مجي القيا منو الخش والشرط والميزان والكنوز
النفعية والتنظيم ونحو ذلك واجباً عليه مع قيام الدليل وهو أخبر
الشرع على أن يفعل البتة فإمضى الوجوب على ما قالوا مستحق
في الأفعال التي أخبر بها الله تعالى كما هو مستحق في الأمور التي أو
جبواها على ذاته من الأصح واللطف والثواب والعقاب بنعمهم
مع أنهم لا يجعلون تلك الأفعال واجباً عليه تعالى فإنه المالك على الأ
طلاق ولا التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعله
أفعاله بل هو المحمود في كل مقام وهذا بناء على بطلان كون الحسن
والقبول للأشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تارك الذم
ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالألقاق اشارة إلى
ما ذكرناه من أن المعتزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لأنه المالك
على الإطلاق **قوله** لتقدم العقل على النقل لأن العقل أصل النقل
لكونه موقوفاً على إثبات الصانع وكونه عالماً وقادراً في بطلان
العقل بالنقل بطلان الأصل بالفرع وفي ذلك بطلان الأصل والفرع
جميعاً إذ يجوز تأويله بالاستتلاء والنفية كما في قول الشاعر

قد استوى عمرو على المراقمة غير سيف ولم سراق اي لتو لم وعلية علم
 فهو من قبيل راي التورية وهو ان يطلق لفظه معنيان قريبين
 ويراد به البعيد ويجوز ان يراد به ما لم يقف على قوله تعالى الا الله ويومئذ
 بقوله والراستخفاف في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب القول
 بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق كل ذلك من عند ربنا على ما
 روي عن احمد بن محمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه انه قال الاستواء معلوم
 وكيفته مجهولة والبرهان عندنا بدعي على المذهب ايضا النقل الوارد
 في المتن العقلي ليس بديل في حقا لان علمه مفوض الى الله
 وما علينا الا ان تصدق بان من عند الله **قول** ونحوه هو ما ذكره صاحب
 الكشاف ان لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك
 جعلوا كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صامحا زوا هذا
 كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير
 بل لم يكن له سريرا صلا لقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي تحيل
 بل يده بسوط اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بط
 غرضهم على النار احراقهم بها الغرض في اللفظ بشر او رده فتقدير
 الغرض بالاحراق تقدير باللازم لان الاحراق لازم لغرضهم على النار
 كما ان القتل لازم لغرضهم على السيف **قول** وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة
 اه يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة
 على قوله النار يعرضون عليه دليل على ان غرضهم النار قبل يوم
 القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما
 ذلك الا عذاب القبر اذ لا يبقى به الا العذاب الذي هو بعد الموت

وقيل

وقيل قيام الساعة **قول** وجه الاستدلال ان الفاء هي ان الفاء تدل
 على ان ادخال النار عقيب الامراق مستحق بلا مهلة ومعلوم ان
 عذاب القيامة منزه عن زمان طويل لا فقد ثبت عذاب بعد العذاب
 تجل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما قال المتكبرون من ان
 ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فلقد ثبت العمل بالفاء
 فتاويل الادعي اليه **قول** جود بعضهم تغذيب غير الحى الى ذهاب الصفة
 من المعنوية وامن جوز الطير من الكرامة الى جوز تغذيب غير الحى
 وهي سفة ظاهرة لان الحى لا حسن له فكيف يتصور تغذيبه قال
 الفصل المحتش قد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم
 وصديق محمد وان بعض الاشجار قد صار يابسا حين ينقطع ماء
 عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين انشأ من سماع قوله تعالى وقود
 ها الناس الحجارة والله قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا
 كما يلقى سبيل لتلذذها وتألمها اشترى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس
 المراد من الحى ههنا ما يعاينه الروح ويصدر عنه الأفعال الاختيارية
 بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لا
 دراك الالم واللذة يكون حيا لا حمارا ولذا قال الشارح في الجواب
 انه يجوز ان يخلق في جميع الاجزاء وبعضها نوعا من الحيوة قد
 ما يدرك الالم واللذة واما تغذيب الشجر اذ دفع لما قيل ان
 تغذيب من اكل السباع والطيور وتفرقت اجزاء من بطونها
 وفواصلها ايضا فسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان في
 الدورة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع عدم شعور

مطلقا
 على بعض الاشجار

بذلك **قوله** قالوا ان اعيد الوقت اه اى قالوا ان يكون لا إعادة المعلوم
 بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقت الاول ايضه اى وقت الحدوث فينبغي
 ذلك المعلوم مبدءا لا معادا الا ان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني
 من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدءا والا
 اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الا إعادة المعلوم بعينه لان الوقت
 من جملة العوارض المشخصة للشيء فاننا نعلم بالضرورة ان الموجد
 مع قيد كونه في هذا لزما غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا **قوله**
قوله اجيب ولا يان إعادة هذا جواب باختصار الشق الثاني يعنى
 اننا نختار ان لا يعاد الوقت الاول **قوله** لا يكون إعادة المعلوم بعينه
 قلنا لاننا ذكرنا معنى إعادة الوين بالمشخصة المعبرة في الوجود
 الخارجى ولا نعلم ان الوقت من المشخصة المعبرة في الوجود الخارجى
 فان زيدا الموجود في هذا الوجود هو بعينه الموجود قبله وما
 ذكرته من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
 غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا لزما فهو امر وهمى والتغير الذي
 يحكم به بالضرورة انما هو محجب بالذهن والاعتبار دون الخبر والا
 اى وان الوقت من المشخصة يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل
 الأوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم مبدءا لا شيئا
 لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقى المشخصات
 على شخص مغاير لما سبق وهو ممتنع لا يجوز ان يكون كل وقت
 مع باقى المشخصات على شخص كان حاصله في الوقت
 السابق مع مشخصات الآخر ولو ارد العلة المستقلة على سبيل

البديهة لانا نقول في يحصل إعادة المعلوم بعينه من غير إعادة
 الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني في الاول بلا تفاوت
قوله لا يقال يحتمل ان مراده يعنى انما يلزم تبدل بحسب الأوقات
 لو جعل المتبدل مطلق الوقت من جملة المشخصات اذ وقت الحدوث
 من جملة المشخصات في لا يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات
 لعدم تبدل وقت الحدوث لانا نقول هذا مع انه كلام على السند
 اه يعنى ان هذا مع كونه كلاما على السند اعنى قوله ولا يلزم تبدل
 الأشخاص اه وعدم افادته المفضل لبقاء اللفظ المجرد اعنى لان
 الوقت من المشخصة الخارجية كماله مرفوع بانه لا يجوز ان
 يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعبرة في الوجود لان
 المعبرة في الوجود الوجود الخارجى ما لا يتصور الوجود بغيره
 وقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني
 مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة مودرات
 وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصة فلا يضر عدمه في الاد
 عادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء **قوله** وثانيا بان المبدء هو الموجد
 الى اى اجيب ثانيا بان المبدء حاصله اختيارا لشق الاول وهو
 ان الوقت معاد ايضا ولا نعلم ان لو كان معاد الزمان ان يكون مبدءا لا
 معادا لان المبدء هو الموجود في الوقت المبدء وهو الذي لم يبق
 حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبق بحدوث
 آخر فلا يكون مبدءا معادا فان كون الشيء مبدءا انما يرضى با
 اعتباره كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في

في المعاد ضرورة انه مع وقت مسبق بحدوثه الاول وانما قال في فرض
 لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاوقات
 في وقت واحد مع اوقا ابتداءها متخالفه ولان اعادة الوقت بعينه
 محال لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت
 السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تحلل
 العدم بين زمانا الوجود لانه يلزم ان يكون للزمان زمانا في الوجود الجواب
 الثاني اننا لم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداء
 لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قورر دليل
 امتناع اعادة المعلوم بانه ما يفيد الوقت الاول وهو محال ولا
 يفيد فلا اعادة للمعلوم بعينه لم يتم الجواب الثاني **قول** وقالوا
 ايضا لو اعيد المعلوم اه قال قالوا الثاني ايضا ان اعاد
 المعلوم بعينه لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه
 ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بالاتفاوت
 وتحلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستلزم طرفين متغا
 يرين ولا يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون
 الموجود بعدم العدم غير الموجود قبله حتى يتصور بينهما فلا
 المعاد هو المبدأ بعينه **قول** واجيب بمنع الاستحالة اه اي
 لان التحلل ههنا محال لان معنى التحلل ان كان موجودا ثم زال عنه
 الوجود في زمانا آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو
 الحقيقة تحلل العدم وقطع الاتصال بين زمانا الوجود ولا
 استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحل تحلل

العدم

القديم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
 بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفس موجودا ثم يوجد نفس
 وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفس في الزمان الاول ثم
 انصف مع نفس بالعدم في الزمان الآخر ثم انصف مع نفس بالوجود
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمانا
 الاخرى وهل هذا الاكليل الشخص ثوبا معينا ثم خلفه ثم لبسه ولا
 يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من الشخص المعتبر
 في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد من الزمان **قول** وقد يجاب
 بتجويز التميز تحلل العدم بين الشخص المعلوم ونفسه لان
 التحلل المحل وهو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجود
 هو غير لازم لجوازا ان يكون الشخص المعلوم متخيرا عنه نفسه
 في الوقتين اي وقت الأبداء والاعادة بالحوادث الغير الداخلة
 في شخصه مع بقاء شخصه في كاله الحالى فيكون اعادة المعلوم
 بعينه بقاء الشخص والتحلل بين الأمرين المتغايرين منه وجه
 فان الشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في الوقت الابداء غير
 المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا
 الجواب والجواب الثاني بقوان كان في كليهما منع استحالة التحلل ان
 هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه ولكن باعتبار
 مختلفين وهوليس محال وحاصل الجواب الثاني بقوان التحلل ليس
 بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا
 هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات بخلاف

السابق وذلك **قوله** وايضا لو تم ذلكاه جواب بالنقض الاجمال يعني
 لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعلوم يستلزم تخريل العدم بين الشيء
 ونفقه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاستحسان مستحق **قوله**
 وفيه بحث اه اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني
 فلان الاختلاف بين الشخص المبدء والمعاد بالعوارض الغير
 المستحصنة لا يدفع لزوم تخريل العدم بين الشخصين ونفقه
 وبين ذات الشخص ونفقه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم تخريل
 بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفقه لكن المقام ان
 اعادة الشخص المعلوم بعينه لا يستلزم تخريل العدم بين ذلك
 الشخص ونفقه وهو غير لازم ظاهر من التميز بالعوارض الغير
 المستحصنة وذلك ما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور
 بقطع الاتصال بين الشقين والوقوع في خالهما فلا يتصور
 تخريل ما البقابين الشيء ونفقه في الشخص الباقي لعدم
 قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفقه بخلاف
 اعادة المعلوم بعينه فانه يستلزم تخريل العدم وقطع الاتصال
 بين الشيء ونفقه ضرورة انعدام نعم انه حصل به التخلل بين طرفي
 الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقولنا اذا اختلف اه رد
 على قوله وقد يجب اليه وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله وايضا لو تم
 ذلك **قوله** ذهب بعضهم اه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما
 سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله ونفقه في الصور فضعف
 منه في السموات ومنه في الارض الآمنة شاء الله **قوله** واجيب

بان الهلاك وكذا مثل سبب فناء عر فاو لا يتم الاستدلال بقوله تعالى
 كل من عليها فان على الاعدام ايضا **قوله** فالترتيب اهلاوك الكل
 اي الاجسام والافراد بحدودها عن صفاتها المطلوبة منها
 قال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هلاكه وانما
 لانه يهلك ويولد على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار
 وقال مشكلات الانوار تدرك العارفين من جفيف المجازا الى
 ذروة الحقيقة فراد بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله
 ان كل شيء هالك الا وجاهه الا انه بصيرها كما في وقت من الاوقات
 بل هو هالك اذ لا وجاهه **قوله** لعل الله يحفظه اه قيل عليه ط على انه
 يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانس في الحقيقة ليست
 المكملة بان الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الكل ولا يخلط
 بالتراب ولا يحصل منها الشار والنبات والحيوان اقوله فيه
 انه محذور احتمال لم يبق عليه شاهد بل يخالف لقوله تعالى
 يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة فانه
 صريح في ان المحشور هي الاجزاء الدائمة المخلوطة بالتراب
 ويؤيده ما قال المفكرون في اية نزلت في ابن خاض النبي
 واتا بعظم قروم وبله فغنت بيده فقال يا محمد اترى الله يحيى هذا
 بعد مات نعم ببعثك ويذلل النار وقد يقال ولو سلم لولد
 المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعي على
 كونها اجزاء الاصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
 الترابية التي ينشأ بها على الحرام المنوي كما ورد في الحديث الصحيح

قوله والفاء في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار بالاحتياط العقل
لان الخضم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الا
حتى العقل **قوله** لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك
لذاته والالم سو كذا ذكر جسم لطيفا سا ديا فيه على ما بهو مذهب
الكثر المتكلمين او جوهر مجردا على ما بهو مذهب المحققين او غير
ذلك ولو سلم ان الالم لا اجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء
الزائدة عن التعذيب **قوله** حاصل الجواب ان التماسه تعلق
النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الا قد وهو غير
لازم وما تعلق بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول بعينه يافع مفاد قوله في الهيئته والتركيب فليس
شيئا فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئته وتركيبه
ولا يفسخ **قوله** وانت خير بان دعوى انه يعني ان ما يدعيه القرض
من اتحاد اجزاء الجلد بين غير مسموعة لا بد له من دليل لا يجوز
ان تكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه
ولعل المدعى يريد عواء على ان مفاد اجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرعت جوابه انتهى كلامه
قال الفاضل المحشي يعني تعلق الالم بالجلد غير معقول اذا
لحق الامة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه ان
ان اراد بكونه محل الالم ان متالم فهو ظا الف اذا الالم في
الجلد الذي لا حيوت فيه وان اراد انه آلة وواسطة بتألم
الروح فهو مسلم لكنه لا يقدر في كونه مركبا من الاجزاء

الزائدة لعدم كونه معديا قال الفاضل الجلي يرد عليه ان منع اتحاد
اجزاء الجلد بين مثل التماسه وجوده عن طريق الحق لان المراد بال
لا اجزاء في كلامه المقترض اجزاء الاصلية بكون البدن الثاني مفاد
الاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مفاد الجلد **قوله**
والاصح ان غير اه سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما
في اخرى قال في البيضاوي روى ان عليه م قال الكوثر نهري في
الجنة وعدنية ربي خير كثير ماء اهل من العسل وابيض منه
اللبن والبن من الرند وابرد من الثلج وقيل هو خير من فند **قوله**
والحوض في الموقف على ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول
الله ابن نطلبه على الصراط فان لم نجده افعلى الميزان فان لم نجده
فعلى الحوض في المحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روى في الاخير
ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي ثم فاذا كان
في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا **قوله** ويجوز
ان يكون له طعم اه اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث
يدل على انه لا يشرب من الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون
لدفع الظم وهو حاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم
وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم بالدفع الظم **قوله** ويجوز
ان لا يشربه اه دفع توهم وهو ان يقال المبس بالجميع من الموت
منين لو يشرب به يجب ان لا يظمى مع ان الظم لازم لا حرق
بالنار وفي قوله ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد

الحسنة والنجاة من النار **قوله** أولا يعذب بالظلمة اه اي من شرب
 منه وقدره دخول النار ولا يعذب فيها بالظلمة بل يكون عذابه
 بغير ذلك فان ظالم الحديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه
 الامة او تدمنه الاسلام عياذ بالله تعالى ولازم ان الظلم لازم
 للتعذيب بالنار **قوله** فوجبه ان الطلب اه نقل عنه فيجوز ان
 يكون الميزان بين الحوض والصراف فطلبه م يجوز بان يطلب
 اولا في الحوض ثم في الميزان وذكره في هذا الطريق الثاني اشارة
 الى ان الصراف اقوى المكان فان الاحتياج اليه اكثرا فالطلب
 فيه اولا اجدر واستقر كالاية وبهذا يدفع ما قاله الفاضل المحقق
 ان الاستيفاء من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأتي
 عنه اذ لا يمكن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخر
 وما نيا فاطلبوا في الموقف المتقدم فقد ما زمانيا بل المنسحب
 ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم ففي المتأخر الاشارة
 الى ان الطلب فيه اقدم واجدر **قوله** والقول بان تلك الجنة
 اه على ما قيل ان كان بستانا في ارض فلسطين كودة في الشام
 او قرية بالعراق او كان في فارس وكرمان خلقه الله تعالى لادم
 ثم امتحانا **قوله** يرد عليه انه الى وايضا يجوز ان يكون الهبوط
 عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة على
 ما قاله ذلك القائل انه استقل من ذلك البستان الى ارض الهند
 كما في قوله تعالى اصبطوا مصرافا لكم ما سألتم **قوله** اي يخلقها
 لاجلهم اه توجيه للمعاصرة يعني ان اللام في الدنيا للاجل

والجمل

والجمل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل للاجل الذين
 لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن مودة الان **قوله** فان قلت يحتمل
 اه يعني ان المعاصرة المذكورة اغانتهم لو كان الجمل تامة واللام
 للاجل لكن يحتمل ان يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله
 للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية جعل الجنة كائنة وحاطة
 لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصول
 الاية جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة
 الا في المعاصرة وفي بعض النسخ يدل قوله فغير الحاصل جعلها
 كائنة لهم فيصير الحاصل يجعلها كائنة لهم والمقو واحد **قوله**
 قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان
 يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لربها تمكين زيد
 وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل
 يحصل بمعنى يجعلها الذي تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها
 ولا يخفى وكذا كانت لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة
 غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فالأمكن
 ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم
 في الاستقبال **قوله** واما الحمل على التمكن اه يعني حمل الجمل في
 الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما
 لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون في
 سبب فمفعول عن اللفظ المتبادر فان المتبادر من قوله
 جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجل زيد متمكنا

فيها بالفعل **قوله** يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين
 الفريقين القائدين بوجودهما الآن والمكسرين له اذ المراد بالشيء
 الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية كما
 يوجد في وقت من الأوقات يصيرها كما كان بعد وجوده فيهي
 ان يقال لو وجد بالوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله
 كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه بطل لقوله تعالى اكلها دائما
 فوجودها في الاستقبال بطل **قوله** لا الموجود وقت النزول أي
 ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقيل الحشر أي
 الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال
 الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فإ
 نرا دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانه اذا اذابق وهذا
 احتملا كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه
 ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا وهو ظاهر البطلان
 وان اراد المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك
 وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو كلامه فنقول انه يخص
 بالقرينة الخارجية ايضا فحين ايضا تخصيصه بغير الجنة
 والتناد بقرينة قوله تعالى أعدت للمتقين وأعدت للكافرين وكلما
 دائم فلا يمت الاستدلال **قوله** ومثل قوله تعالى فان معناه كل ما
 يوجد في وقت من الأوقات فهو خالق وعالم به لانه خالق
 للأشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم **قوله** يعني ان المراد
 اه يعني حاصل جواب الشان المراد بالدوام الدوام العرفي

وهو

وهو عدم طرية العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طرية العدم
 عليه وانقطاع لحظة وانما حصل الشالدوام على العرف لا الحقيقة
 على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقا الجنة والتألمات
 الدوام الحقيقة فثبتت بعضهم وتقاه اذرون قال في شرح
 المقاصد الدوام المجمع عليه بهوانه لا انقطاع لبقائه أي الجنة
 والتنادل لانتها بحيث يبقيا على الدوام زمانا يعتد به كما في
 الدوام المتكول فانه على التجدد ولا انقضاء قطعا **قوله** وكذا اما
 تقوله اه أي كذا تقوله في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي
 وهو عدم طرية العدم مطلقا والمراد بالدوام اكلها نوع الاكل
 وبالكلمة في قوله كل شيء هالك الاستحسان ويجوز ان لا ينقطع
 النوع اصلا مع هلاك الأشخاص بان يكون هلاك كل شخص
 معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب
 اليه الاكثرون من ان الجنة والتنادل بطرية العدم ولو لحظة
 واما قيل من جريا العدم عليه لحظة فلا يمت لانه لا يمتز انقطاع
 النوع جزما فلذا ترك الشان **قوله** أي الموق منه واللايق بحال كما
 يقال هلاك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلبه منقوع
 اخري **قوله** ان اريد مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار في التفتة
 غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه
 فيكون ثمانية والا اذوان لم يرد به مطلقة بل اعتقاد التشريك
 في وجوب الوجود او في المعبودية فبقى انواع الكفر من اتى
 الولد واتحاد النبوة وثبات الخير والجرية والجسمية خارجية

عن الكبار فلا في السعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر المنه
العمل بالحق على ما ذكرنا في شرح الكشاف منه انه لا يرد خلاف
في كون العمل بكفر ويجوز ان يكون المراد بالحق هو ما نعلمه وتعليمه
على ما قطع به الجهور حيث قالوا القبيح انه ما حراما يؤيد ما ذكرنا
انه وقع في رواية ابو طالب المكي ان الكبيرة تسعة عشر وبينها
الى ان قال اربعة في الاثنا عشر شهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الفجور والحق جعل الحق من الكبار التي في اللسان
وما في اللسان الا تعليمها وتعليمها **قوله** هذا مخالف اه فانه يدل
على ان الكبار متميزة بالذات عن الصفات اذ لو كان امرين
امر من اضافيين لم يتصور اجتماع الكبار لا بترك جميع
الصفات سوى واحدة وهي دون الكل وليس كذلك وسع
الشركاء في شرح المقاصد **قوله** والتوجيه مكسبي اه اي توصي
الآية مكسبي في شرحه انه ان المراد بالكبار الكفر وجمعه باعتبار
الأنواع المندرجة تحتها او بحسب اقداره القايمة باقرار المحققين
طبيين على ما قيل من انه مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاتحاد ويؤيده ما وقع في قرأته اخرى اي يجتنبون كبار ما
تنزهون عنه بصيغة المفرد فقول المحققين جزئيات الكفر يحتمل
ان يكون المراد ان المراد به انواع الحقيقة فيكون اشارت
الى الجواب الأول ويحتمل ان يكون المراد افراد الحاصلة بحسب
تعلقها بالمناطيين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا
يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي

شك

ان يقال

ان يقال ان تجنبوا الكفر لو جازمة وموافقة لعرف اللسان على ان
الآية لا تنافي في كونها من اضافية فانه أكبر الكبار الشك و
اصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وساطة في غير اللسان
منها وورعت نفس اليد بحيث لا يتأكد كفرها عنه أكبرها كفر عنه
ما ارتكب بما يتحقق من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا تقا
وت بحسب الاستحسان والاحوال ولذا قيل حسنات الأبرار سيئات
المفربين **قوله** على وجه يفهم منه عدم جلالا يعني انه ليس المراد بما
لاستحالة عدمه حالالا لانه نفس تكذيب الشارح والكلوم فيما
جعله الشارح علامة للتكذيب **قوله** لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منا
فق قد انشئت المنزلة بين الكفر المجاهر والأيمان لا بين مطلق الكفر
والأيمان فان التناق كفر مضمرة داخل في مطلق الكفر فيكون معنى
المنزلة بين الكفر المطلق والأيمان مجتمعا عليه **قوله** وقيل المراد
اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف
اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفة لا يفر في اجماع
المقدم عليه **قوله** وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل لانه لو
كان المراد به الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فانه
مخالفة الاجماع كفر مع انه خالف على زعم هذا المذهب **قوله** لان المراد
بالأيمان يعني ان المراد بالأيمان الكامل يصرف المطلق الى الكامل لكنه
ترك اظمار القيد مبالغة في التنويه واشعارا الى انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث

197

وادعاء التخليط لا يكون على حقيقة بل كناية عن نقصان
 ايمان الذمّي كانه المستحق بعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة
 منه اه يعني ان كلمة منه في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم
 بما انزل الله فيدخل الفاسق والمصدق ايضا لانه غير حاكم و
 عامل بما انزل الله تعالى **قوله** والجواب ان المراد اه يعني ان الآية
 متروكة الظن فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب
 والجوارح لكن المراد بعمل القلب وهو التصديق ولا نزاع
 في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى **قوله** وايضا اه جواب آخر
 يعني ان الظن وان كان نفى العموم لان كلمة مائة الفاظ العموم
 لكنه مصروف عن الظن والمراد عموم النفي يحمل ما على الجنس
 ولا شك من يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع
 في كفره في الواقع ان المراد بما انزل الله التورية بقريية
 سابق الآية **قوله** وجه الاستدلال الخ يعني ان ضمير الفصل
 يفيد قصر المسند على المسند عليه فيكون الفاسق مقصورا
 على الكافر فيكون كل فاسق كافرا **قوله** والجواب ان هذا الحصر
 الخ يعني ان المراد هم الكافرون في الفسق الا انه ترك اظها القيد
 وجعل المطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونه
 فاسقين والاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا
 لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس
 كذلك فان الفاسق يتبين كفره بعد الايمان وقيل الايمان
 اجماعا بين الفريقين **قوله** الجواب انه محمول على انهما مصروف

عنه الظن يحمل التوكيد على سبيل الاستحالة ووجه حاله ولا نزاع في
 تحملها ويحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو ان تراه من ترك
 الصلوة فهو سائر النعمة غير شاكركه ويقال يحتمل ان يكون المعنى
 منه ترك الصلوة متعمدا فهو شاكركه لكفاره في عدم الجزم وبه
 وما **قوله** وجه الاستدلال اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء
 كان للجنس او للاستفراق يفيد حصر العذاب على المسند اعني الكفر
 على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على
 الكذب اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين **قوله** والجواب
 انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب
 بقريية ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك
 اظها القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء يجعل غير عينية العدم
 مبالغة في ذلك **قوله** وقس عليه نظاير يعني ان المراد في قوله
 تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل المو
 عود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تع لا يصلاها الا
 الشقى كذب وتولى **قوله** انما عبرة الكفر اه اي انما عبر المص
 عنه الكفر بالشرك كما سينكره الله من ملاحظة الآية الدالة
 على نبوته دأما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين
 وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر
 انما اظهر الايمانا فهو المنافق وان طرأ كفر بعد الايمان فهو المرتد
 وان قال بالشرك في الألوهية فهو المشرك وان تبين ببعض
 الأدب ان الهم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري في فهو المعطل وان كان مع اعتباره نبوة
النبي لم يبطن عقايد كبر بالانفاق فهو الزنديق **قوله** فلا يريد
قيل اه اى اذا كان ضمير بعضهم واجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم
المعتزلة فلا يريد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة قول بايجاب حكمة الله
تغذيب المشرك والايحى يقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة
والجماعة وان قوله لا يحتل الاباحة قول بالبقية العقلية مع ان مذهب
اهل السنة ان الحسن والقيح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح
ويقبح الحسن وان قلنا انه لا يريد لان القائلين بالامتناع العقلية هم
المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقيح العقلين و
منشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة
ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة **قوله** على انه يجوز ان يكون اه علاوة
عنه قوله فلا يريد اى على ان قوله وقوله لا يحتل الاباحة قول بالبقية العقلية
غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاة مقتضى الحكمة
للقبح العقلي الذي استحق الزم في العاجل والثواب في الاجل
فلا يستلزم القول بالبقية العقلية **قوله** نعم يرد على الدلائل الثلاثة
للمعتزلة منوع اما على الاول فلانا لانهم ان مقتضى الحكمة التفرقة
بين المسي والمحسن لجواز ان يكون في عدم الفارقة بينهما
اخرى خفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون
التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتموه من تغذيب المسي
مثل اثابة المحسن دون المسي وكوقوعه في النار وقيل وقوله

المؤمن

المؤمن العاصي وخروجهم بحد طويل في الغاية وكذا عن
دعوة الله في الجنة وانحطاط درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفى
التفرقة الديني كإباحة الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه
واما على الثاني فلانا لانهم ان الكفر لكونه نهائية في الجنائية لا يخلق
العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهائية الجنائية والحجاب
بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا العفو رجوع الى الدليل الاول
وقد سبق تنزيهه واما على الثالث فلانهم ان اعتبار الابد يوجب
الجزاء ولا بد لاثباته دليل على تقدير تسليم ايجاد الجزاء لان ايجاب الجزاء
الابد فقول وقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة منقاة
قوله فتدري ان التضمير اه اى قد يظن ان المنصوب في مخصوصا
راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخص الآيات والآحاد
بالصفاء والكبار المقرونة بالتوبة فيقتضون بان هذا التخصيص
مع كونه عدولاً الى الظاهر لا دليل محال يكاد يصح في قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويفضل ما دون ذلك لما يشاء اما ان لا
لا يصح التخصيص بالكبار المقرونة بالتوبة فلان المفقرة بالتوبة
يعم المشرك ايضا فيلزم تارك ما نفع عنه المفقرة وما ثبت
له من المفقرة بالتوبة فعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه
يفيد ان المفقر ببعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبار
المقرونة بالتوبة لان المفقرة بالتوبة واجبة عند عدم عقابها على
انها حسنة ومما اتي بالحسنة وجب مجازاة عليها فلا يظن ان
لتعليقها بالمشية فائدة واما ان لا يصح التخصيص بالصفاء فلان

مغفرة الصغائر عامة فلا معنى للتعليل بالمشية المفيدة للمغفرة
والصحيح ان يتوالت الصغائر والآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الصغائر
المنصوب في خصوصها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة
الله القصصا بالصغائر والكبائر المفروقة يعني ان مغفرة الله
انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المفروقة بالنسبة
من دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بله على
عمومها والمعنى يفهم ما دون الشرائع الصغائر والكبائر
يتشبه وهو التائب ومتركب الصغائر دون ما لا يتشبه وهو تركب
الكبائر الغير التائب فلا اشكال فيما قيل انه لا فائدة في ارجاع الصغائر
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم
الاعتراض المذكور كالم لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص
جميع الآيات والاحاديث بالآيات الواردة بدون تخصيص بدون
التعليل دون المشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم
وانه كان غفورا رحيمًا وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة
بالتعليل يتركونها على عمومها ويقولون انه من متعلق به
المشية هو الأصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
كما في قوله تعالى يغضب من يشاء ويفكر من يشاء اي يغضب
الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويفكر
لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون

المغفرة

المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون
الآيات بها او لا تأمل فانه من مراد الأقدام **قول** ولهم ان يقولوا
كله جواب للاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الصغائر والآيات
والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كل ما في قوله تعالى يغفر ما دون
ذلك لمن يشاء مخصوص بالصغائر جميعا بين ادلة الوعيد
وهذه الآية ولا غم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب
على الله مغفرة صيغة عن التائب بل يغفرها ان شاء ويقدرها
ان شاء فيصح التعليل بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما
ذكره السيد الشريف في شرحه المواقف مع انه لا استحقاق بما
لصغائر عندهم اصلا وما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد
يد العصية واما الصغائر فيمنعونها عندهم قبل التوبة و
بعدها ولهذا نقوا الشفاعة لدفع هذا الغذاب فان قيل يجوز
ان يكون المراد بقوله المحقق الدواني واما الصغائر فيمنعونها
عندهم الصغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحقق
قلت لا يصح تبريع نفى الشفاعة لدفع الغذاب عليه واما
استطراد ذكره ههنا اه اي انما استطراد ذكر نفى الرجوع
في جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اصحاب الكبائر
الذين لم يتوبوا وادلتهم المعتزلة بهذه الآيات الواردة
في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والافلاذخل
له ههنا لان المنازع فيه ههنا وقوع المغفرة للعصاة وعيد
لا وجوبه **قول** والجواب ههنا اه اي جواب المعتزلة عن استدلالهم

بتلك الآيات في مقام نفى وقوع المفرة العصى وقد ثبت
النصوص وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العقوبة
وقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله او يوبقهم بما كسبوا ويعفو عنه كثير ولا معنى للعفو
بالنسبة الى الصفات والكبائر المقررة بالتوبة لانه ترك
عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيلحق بالنسبة
الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ازالة المفرة و
الوعيد وتاريخ النزول مجرولة في حكمنا بانها مقررة فيصير
البعض مخصصا للبعض فخص الزنب المفقورة بين عمومات
الوعيد جمع بين الأدلة **قوله** وفيه جواب آخره يحتمل ان
معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب للمقتلة وحاصل
الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة
لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه
ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشرح
في شرح المقاصد من ان تقوله بالاحتياط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك موثقاً بهم بالجنة كذا ذكر مع
انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
على ما مر **قوله** بل كذب متفق بالأجماع لانه اخبر عما يكون هو
في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه مع وهو يخطأ
لأجماع **قوله** اقول لعل مرادهم اه اي لعل مراد ذلك البعض ان

الخلف

ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالأولى
بالحال ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصريح
بما زجر للعاصيين ومنع لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
وعيد الكريم فانه يجب ان يكون قطعاً لان جواز الخلف فيه لزم
لا يليق شأنه فلا يجوز تقليده بالمشية **قوله** ويجوز العقاب
على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدم اشارة الى ان
يكون المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوع بمعنى عدم
الجواز بالوقوع وعدم الجزم لعدم الوقوع فانه المتعارف فيبيننا
وبين المعتدلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما مر
به الشرح بقوله لانه يمتنع عقلاً لعدم الدليل يعني اننا حكمنا بالجواز
الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة بشر
عية لا يستقل العقل باثباته وما وجدنا دليلاً شرعياً يدل على تعيين
احد الجانبين من الوقوع او الالاق وقوله فحكمنا بسبب انه فاعل
مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يفرض ويجوز ان
يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجواز وما التوقف في دليل بعض احاد الجانبين من الوقوع
او الالاق وقوله **قوله** وما ذكره الشرح من الأدلة التي يريد ان المدعى
منه جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم
الوقوع والأدلة التي اوردها الشرح انما ثبتت الجزء الأول من
الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعترف بالمقتلة لا ينكر الجزء الأول
اذ هو ايقن قائله بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يخالف في الجزء

الثاني حيث يعمد القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه
ايضا فقد ترك الشئ ما يعينه واشتغل بما لا يعينه لكن هذا ثابت
ادلة الشئ **قوله** اما ثبت الجزء الاول في دقة ولذا امر المحقق بالثبات
وبل فاستمع بما يتلى عليك من مواهب الفيض ان الدليل الاول
اعنى قوله لا ويفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع
بوقوع العقاب على الصغير اذ لو كان كذلك كذا الله تعالى في جنب
الكفر في قوله ان الله تعالى لا يفرض ان يشرك به كفرا لا يدل على ان لا قطع
بعدم الوقوع اذ الخصم ان يقول يجوز ان يكون منه شئ الله في محرم
المفطرة اصحاب الصغار المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على
ان احصا الصغار والكبار مستحقين والاحياء انما يكونوا للسلو
والمجازات ولا شدة ان المجازات غير واقعة على كل ما يحصى فلا
يكون وقوع العقاب قطعا على الصغار فثبت الجزء الاول من
المدعى وانما قلنا المجازات غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك
لزم ان يكون الصغار والكبار بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب
وهو بطلان الاجماع ولبطلان تكفير الحسان بالسيئات مع ان
ثابت بقوله ان الحسان يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون
المجازات على الصغار قطعا فثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان
المجازات على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسان بالسيئات في الخصم ان يقول ان مجتنب الاجتناب فلا
ثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق
واللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الكلام اذ كل المجازات

منشأة

بمنشأة سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال **قوله** حاصدان التفكير
اي حاصلا الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد
بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبار ما تنهون تكفروا عنكم سيئاتكم ان
شئ فلا يدل على قطع وقوع المفطرة لصغار المجتنب وانما كان مقيدا
بالمشية لان المراد بالكبار انواع الكفر واشتغال حاصلا المتعلقة بالفراد
المجا طبعين لانه الكامل فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر
والكبار مفضية منتفية اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر تكفروا عنكم
سيئاتكم التزم ماعدا الكفر من الصغار وهو مجاز لا الاجماع المحقق
على ان تكفر ماعدا الكفر غير مفضية بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو
اهل السنة او بالتوبة كما هو من ذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع
الفرقيين من اهل السنة والاعتزال فالمرجعية يدعون القطع بتكفير
ماعدا الكفر **قوله** ولم يحمل الكبيرة اذ دفع وهم كان قيل اذا كان التكفير
مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكفر ويحتمل الكبيرة على الكفر اذ
يصير المعنى ان تجتنبوا الكبار تكفروا الصغار ان شئ فلا يكون
وقوع مفطرة قطعا وحاصل الدفع انه لو يحتمل الكبيرة على الكفر
لزم المحذور انه احدثا بقا تقييد التكفير بالمشية بالدليل والشرع
بقا تليق بتكفير الصغار بالاجتناب عن الكبار بلا فائدة لانه
يجب ان يكون المفهوم من الآية جواز مفطرة الصغار انما هو على تقدير
الاجتناب عن الكبار وليس كذلك لانه يجوز مفطرة الصغار بدون
اجتناب ايضا لمعوم قوله ويفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو
التحقيق الحق الذي وجدته الى طر الكليد والذهن العليد والافاضل

معرفة

لهذا كلام ينبغي منه ذوق الأقرام مبثاثة ان قوله ولو لم يحفل
 اما اثبات تحمل الكبار على الكفر وهو بطلان قوله لا يجوز في مفرقة
 الصغار دون ما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان اليمين
 تكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى اثبات وسند منفعة مما
 ذكرناه ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان
 هذه الآية محتملة وآية القرآن المعاصرة لها عن قوله تعالى وغير
 ما دون ذلك لانه يشاء محتمل فيجب تخصيص المحتمل وفيه ان نفا
 وضد ما هم لان معنى الآية المحكمه انه ينفر ما دون الكفر من الصغار
 والكبار لما يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المفرقة في حرقم
 اصحاب الصغار والكبار المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع
 لاينا في المشية غاية ما في الالب ان تكون الآية المحتملة مبينا
 للآية المحكمه **قوله** اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة
 لا ترفع في وقوع **قوله** لا يقال ان مرتكب المترك يعني ان مرتكب
 المكروه كراهية التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
 في تعريف الفقه في بحث الاحكام والاحتقا اهل الكبار
 بحرمان الشفاعة بالطريق الأول لكونه فوق مرتكب المكروه
 الكبير **قوله** لان الملازمة اي لان ان لو استحقاق مرتكب الكبير
 لان جزاء الأذى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو
 مرتكب الكبير فان له جزاء عظيمًا مثل التعذيب بالنار ولو
 سلم ذلك لعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة
 المصداق المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالعنى ان مرتكب

لا يستحق مرتكب المكروه حرمان
 الشفاعة بل هو مباح

المكروه

بالمكروه يستحق حرمان كونه شفيعا آخر فيجوز ان يكون مشفوعا
 ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض
 شيوا فتا المحتر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب
 بل وفي بعض اخر مثل القراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم
 الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله
 وممن ترك شئ لم ينل شفاعة يد على وقوع حرمان الشفاعة
 في حق تركه الا ان يقال انه وعيد يجوز ان يخلف عنه **قوله** اي لزوم
 بقرينة ذكر الذنب سابقا **قوله** وهو نعم الكبار في الذنوب نعم الكبار
 فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا دفع لما قيل ان هذا انما
 يكون ان برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار وانما
 اذا اخص بالصغار بقرينة قوله تعالى فان ذنبه عم صغير قطع
 فلا يكون هانا وان كان الزام للمعنى لعدم استحقاق العذاب
 بالصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاشا
 صل الرفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لها وكون ذنبهم
 خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للاسوة وذكرنا وعلى ان ليست
 لرفع الدرجة اي تدل الآية بمقتضى الاستلزام على ان تلك الشفاعة
 نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة
 التي لرفع الدرجة لا يقتضي بقاء الحال وتحقيق اليأس مع ان
 الآية سبقه لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها بقرينة عدم
 وتحقيقها بأسرها **قوله** لكن لا يدل على انها اه يعني ان هذه الآية
 بمقتضى الاستلزام انما تدل على انها في حق اهل الكبار قيل بل

لانه نفى النفع فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا ولا نفي المحل
 للاذوق فاذا اصل الشفعة ثبت او المدعى قوله فيه بجهة اما
 في الاول فلا بد حصر جهته نفى الشفعة في الكفر غير معلوم في
 الآية وترتيب عليه لا يدل على المحر فيكون في اهل امر اخر
 واما في الثاني فلا بد المراد ان لا يدل عليه دلالة تحقيق لانه لا يدل
 عليه دلالة التزامية مبنية على هب الخصم **قوله** ظاهر الآية بنفي اصل
 الشفعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة بكل وجه لان ظاهرها
 بنفي الشفعة مطلقا مع انهم قالوا بالشفعة لزيادة التوبة
 فان مرفوعها على الظاهر وحملوا الظاهر على الشفعة لرفع الغدب فتقول
 انما لا يتبع جهة **قوله** ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي
 الشفعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله
 منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل الشفعة
 انما ان جاءت النفس العاصية في حقها شفعة الشفع
 لم يقبل منها فلعل الشفعة تقبل في حقها بوجه اخر بان مجيء
 الشفع شفعة وما قيل ان هذا التوجيه خلافا للفظ بعيد
 عنه المقام فليس شر لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال وهو
قوله يشير الكلام لطلب العموم لا العموم لطلب كذا في شرح
 المقاصد **قوله** واعترض عليه اه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة
 على العموم لان النفس في قوله لا تجزى نفس اه نكر في سياق
 النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيقيم الضمير
 للعموم مرجعه في قوله على العموم في الاستحسان **قوله** ويمكن ان يجاب

له يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو الكثرة عموم الضمير
 لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في عموم
 الضمير اليها كذلك فان الكثرة المنفية خاصة بحسب الوضع
 لانها موضوعة للفرد المبرم ولذا لا يلزم في الاثبات وعمومها بعد
 النفي عارض على ضرورة ان انتفاء الفرد المبرم لا يكون الا انتفاء
 جميع الأفراد فيجب ان يكون الضمير في الكثرة بحسب معناه الو
 ضعي فلا يلزم العموم الا يري انه اذا قيل لا دخل في الدار وانما هو على
 السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزائه على السطح مع ان
 الضمير هننا راجع الى الكثرة واقفة في سياق النفي وليس
 ارجاء الضمير الى الكثرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الا
 ستخدام كما توهمه الفاضل الجلي لانه لا بد في الاستخدام من
 المعنيين ولم يستعمل الكثرة هننا في المعنيين بل في مستعملة
 في كلا الموضوعين في واحد وهو الفرد المبرم الا انه عرض للعموم
 بواسطة امر خارج وهو النفي كما مضى عليه في التلويح وقد
 صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل
 المحشي كون الكثرة المنفية خاصة بحسب الوضع قال اريد ^{الكثرة}
 في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير محصور مستغرق لجميع
 ما يصلح له ثم عد الكثرة المنفية من العام بخلاف ان كان اسما
 ليس شئ لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي
 وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة
 ان دلالتها بواسطة قرينة وفي الوقوع في سياق النفي

والوضع في تعريف العلم اهم من التثنية والنوع في تسمية التثنية
 المنطقية ايضا صرح بذلك الشرح في التوضيح وارجع الى الفان
 كاشف عن التوضيح نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل في دفع منع الالوه
 في عموم الاشياء وان التخصيص راجع الى الكثرة فوق وقوع الضمير
 في التثنية لو قيل ان التثنية فيكون قوله تعالى لا يقبل منها
 كان يقال لا يقبل من نفس شفاة فيتم ذلك الضمير كما يعم
 التثنية لم يبعد جدا ولعل هذا مراد المعترض لان عبارة لا
 تاعدا وقيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الدارجع
 الى التثنية لا يجب ان يكون تثنية فانه اختلافا بين النحوات
 ان الضمير الدارجع الى التثنية معرفة او تثنية وان كان المشهور
 ان تثنية **قوله** عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى
 العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه
 اذا لم يجنب الكبيرة كان مستحقا للذاب على الصغيرة
 ايضا فتركه يكون تركا للمقومة المستحقة فيتحقق العفو
 بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب
 غير مفيد في بيا ما قالت المعتزلة فيها الش غير تام وقال
 الفاضل المحشي ان كلام الش مبني على ما هو المشهور من
 انه لا استحقاق بالعفاير مطلقا عندهم على ما قال في شرح
 المواقف فيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك وهو
قوله فتأمل ولعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلو
 في النار عندهم فلا يستحق المغفرة والعفو بالنسبة اليه

وما قيل

وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفع ان العذاب
 عندهم مغفرة خالصة لا يشوبها ما يخالف ولذا جعلوا جنة الكفار
 نعيمه جزءا من تركب الكبيرة فيه منع ظاهر لجولة فيه ان بعض الاعمال
 هو الجنة لا تجزئ التخفيف لقوله يوم يدخل الجنة من كان في قبلة
 له مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلافا فذهبوا
 على ما مر **قوله** فينبى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير
 تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآيات ان الذين امنوا
 وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت
 لهم جنات الفردوس فلا يدخلون تركب الكبيرة في حكم الآية لانه
 غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فاعامل بالصالحات
 لمحات يجوز ان يدخل تركب كبيرة بتركها فيدخل تركب الكبيرة العمل
 بالصالحات تحت بحسب الحكم فيتم الاستدلال **قوله** ثم انه لا
 على عدم خلود من لا عمل اه يعني الاستدلال بالآية على تقدير
 عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود تركب
 الكبيرة الذي لا عمل غير الايمان ليرتب الحكم بدخول الجنة على
 الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب المعتزلة
 اعني خلود جميع اهل الكبار في النار **قوله** فلا يرد جواب النفا
 اه اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة
 الى عذاب تركب الكبيرة وان كانا مختلفين في النار فلا يرد
 الجراء على الجنائية **قوله** وهذا الدليل الزامى اه اي مبني على مذهب
 المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند

الفارسية بكردیدن وفي العربية بحال التذنيب والاختلاف
 يؤيده ما أورده السيد الشريف في حاشيته شرح التلخيص أن المنطق
 انما يبين ما هو في العرف واللفظ وعلى هذا قالوا في الشريعة
 العلم ان كان ادعانا للنسبة فتصديق ولا فتصور وعند البعض
 المتأخرين وهو صدق الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق
 المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبيرة
 تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث
 يستلزم الادعاء والقبول فهو تصديق للفوق وان لم يكن
 كذلك كما وقع بصره على شيء فلم انه جاد وفرس فهو معرفة
 يقتضيه وليس بتصديق لفوق فالتصديق للفوق عند خص
 من المنطقين هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد **قوله** كما
 للسوفسطائي فان لا يقينا بوجود العالم خاليا عن الأركان
 والقبول وكما الكفار لبعض الذين يعرفون صدق النبي كما
 قال الله في الذين آمنوا هم الكفار يعرفونه كما يعرفون أبناءهم
 فقال وجدوا براء واستبقوا أنفسهم ظلموا وعلوا **قوله**
 هكذا حقق بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي عن
 الادعاء العقلي حاصلا للسوفسطائي كما حقق بعض المتأخرين
 خرين وهو صدق الشريعة واما ما لا فهو يمنع حصول اليقين
 بدون الادعاء وينع عدم حصول الادعاء القليل للسوفسطائي
 وانما يتكرونا عبا **قوله** صرح بذلك ريسهم ابن سينا
 اه قال الشافعي في رسالته في ابن سينا اورد في مقابلة

هذا

هذا التصديق التذنيب وقال في كتابه المسمى بدلائل ما عاين
 في هذا الشأن وهو كذا استيعابهم كردن واندريافتن وانرا بتباري
 يعني انهم وروم كردیدن انرا بتباري تصديق خوانند **قوله** ان قلت
 يلزم اه او اذا كان التصديق عند ابن سينا هو للفوق المعبر
 بكردیدن يلزم احد الأمرين اما بين اندراج يقين سوفسطائي ونحو
 كاليقين الحاصل بيقين الكفار في التصور واما عدم انحصار
 تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين سوفسطائي
 عنهما وكلا الأمرين بط بالضرورة **قوله** قلت لا ان يتبع حصول
 اليقين اه يعني ان النقص انما يتم اذا كانت لتحقق وهو لم لا
 لان حصول اليقين بدون الادعاء فان يدعيه بوجود العالم
 الا انه يتكرونا بالتسا عن ادواستكبار **قوله** بقي ههنا بحث
 وهو ان المعنى الذي اه حاصلا ان كيف يكون المعنى الذي عبر
 عنه بكردیدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر
 عنه بكردیدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للفظ والجر
 ايضا بالاتفاق لانه المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الأعظم
 اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق
 تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الى جهة الى المنطق
 بجميع اجزائه التي منها القياس الخطا في المتألف من المقبولات
 والمظنونات ومنها القياس المستوي المتألف من المخيلات
 فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه
 الاجزاء وذكرا **قوله** قد نص عليه في شرح المقاصد حيث

بطلان
 تصديق

قال اذا المق ان ايمان تصديق بالامور المختصة بالمعنى اللغوي
 وهو ما يعبر عنه بكروية وراست وانست وفيه التوقف
 والرد **قوله** ولذا يكفي في باب الايمان اه او لاجل ان المعنى الذي
 يعبر عنه بكروية امر قطعي يكفي ذكره في باب الايمان الذي هو التصديق
 البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اه لا ولا يحتاج الى اعتبار
 كونه قطعيا قال الفاضل المحسن **قوله** امر عام في باب الايمان
 والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم قد نص على
 ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر عنه فيه شرائط منها كونه امر
 قطعيا واما كون التصديق المنطقي امر يقينيا فلم يذكره الش
 استر في كلامه وفيه اما او لا فلان عبارة في شرح على ما نقلناه
 صريح في ان المعنى المعبر عنه بكروية مناف للتردد والتوقف
 واما ثانيا فلان كونه الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
 منها كونه امر قطعيا يخالف لما ذكره الش في التلويح في باب
 المحكوم به من ان المراد بالايان معناه اللغوي وانما الاختصاص
 في المؤمن فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكروية
 وراست كواش واستين وهو المراد بالتصديق الذي جعله
 المنطقيون احد قسمي العلم على ما مر به رئيسهم وحيث خصوا
 الاختصاص في المؤمن وجعل التصديق المقترن في الايمان بعينه
 التصديق المنطقي تامل فانه من مر الق واما ذكره الفاضل المحسن
 من ان القول بان المقترن في الايمان هو اليقين محمل نظر اذ
 قد مر في شرح المواظفات ان الظن الغالب الذي لا يخطر

نفسا احتمالا النقيض حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا في
 الشواهد من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من كون الايمان
 عبارة عن التصديق الجازم الثابت قوله جمهور العلماء وكلامنا
 معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
 به احتمال النقيض محل كلام استر **قوله** اشارة الى ان الكفر
 يعني ان ما ذكره ههنا في باب الايمان في شرح المقاصد فان قوله كان
 اطلاق اسم الكافر ويجعله كافرا يشير كل من هذا الى ان الكفر في محل
 هذه الصورة التي يكون التصديق مقروبا بشي من امارات الله
 التذيب في الظن وفي اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله
 تع وذكر في شرح المقاصد ان التصديق غير معتد به وانه
 بمنزلة العلم ويوافقه ما اوردته الش في رسالته في تحقيق الا
 يان وكذا البغض والعداوة للشاع اذا فرض حصوله مع التصديق
 يجعل امارات التذيب فلا يعتد بعمل التصديق ويجعل بمنزلة
 العلم استر ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر
 الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعل كافرا بينه وبين الله تع ويؤيد
 ما في شرح المواظفات السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره
 على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بانظاره فلذلك حكمنا بعد ايمان
 حتى لو علم انه لم يسجد وقيل مطيئ بالايان لم يحكم بكفره فيما بينه
 وبين الله تع وان اجري عليه حكم الكافرين في الظن **قوله** الكلام
 في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي
 لما علم من الدين ضرورة لان النبي لم كان يجعل ايمان

أما بوجوب إيمان الأولاد وقيامهم بهذا العمل في الدنيا
بمنه أن الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يقتضيه
في حكم الباقي فإنه نص في بيان الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي
والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بأن المفهوم من كلام الشارح أن الشارح
دفع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لأنه جعل غير المحقق
في حكم المحقق فكلام المذكور سري في أن الكلام في الإيمان الحقيقي
سواء كان باقيا أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي
والحكمي **قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن المفهوم النوم
فيه بحث لأن ما عليه المتكلمون هو أن النوم ضد الأفعال
أشياء استتلا لأنه مناف لبقاء الأدراك الحاصلة حال اليقظة
وعلى تقدير التعليل فلماذا محله ما هم على ما ذهب إليه الأستاذ
ويجوز عليه قوله تنام عيسى ولا ينام قلبه **قوله** وأذهب
أما في حالة النوم يعني أن الزهول الحاصل في حالة النوم
والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق فكذا الحال في حال
النوم والغفلة إنما هو حال الزهول المعبر بعدم ملاحظة
الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وهو ملا
حظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفس حاصلا **قوله**
وأما حال الحضور فليس كذلك لأنه دفع ما يتوهم من ظاهر قول
الشارح والزهول إنما هو عن حصوله من أنه يرد بظاهره على أن
الزهول من حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة
مع أنه ليس كذلك إنما المنتفى في تلك الحالة الزهول

عن نفس

لنفس التصديق وهو حاصل الدفع الذي إذا كان حال النوم و
الغفلة مع هو حال الحضور فليس الزهول لازما له بل قد ينشأ
أيضا إذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظ ولم يلتفت إليه فيكون
فانفلا عنه وقبله لا ينشأ فيه بيان يلتفت إلى نفسه ذلك التصديق
قصدا قال الفصل المحتشك لكن الظاهر عدم الالتفات إلى ما حفر
في القلب لا يسمى ذهولا لأنه لا يعرفه انتزاع كلامه وفيه بحث لأنه
قد رخص الشارح في التلويح أن الزهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا
صريح في أن عدم الالتفات إلى الصورة الحاصلة يسمى زهولا
قوله ولذلك أه أي ولاجل أن الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ
عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي مرة في العلم به وقادر عليه مع
أن الأقدار جزء مفهوم الإيمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فإن قلت
إذا كان الأقدار مرة في قلت معنى احتمالا لا سقوطا كافيا في العلم
فما معنى احتمال السقوط قلت معنى احتمال السقوط أنه يجوز زهول
صدور المنا في عند اضطراب بخلاف التصديق فإنه لا يحتمل أصلا
قوله على الإمام أي امام المحلة وقريته وبلدة يجرى عليه الأحكام
من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بال عشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف
ما إذا كان مكرها ذكر في شرح المقاصد فعمل هذا المذهب
من صدق بقلبه ولم يتفق له الأقرار باللسان في عمر مرة لا يثبو
مؤمنا عنده لا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلق

في التنازع خلاف ما اذا جعل اجساما للتصديق فقط فالأقوال لا
 الأحكام عليه فقط انشتر كلامه والمذهب الأخير موافق لما في الحديث
 يخرج من التنازع كان في قلبه مشروطة من الإيمان **قوله** دلالة على
 ان محل اه يعني ان ههنا مطلب الأول ان الأقوال ليس جزءا من
 الإيمان والثاني ان التصديق لا غير اما الأول فلذلك النصوص
 على ان محل الإيمان هو القلب فلا يكون الأقوال الذي هو فعل القلب
 داخلا فيه واما الثاني وهو ان التصديق لا يترى في القلب
 من المعرفة والقدرة والفقه والشجاعة وغير ذلك من الكليات
 النفسية فلو جوه اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
 والثاني ان الإيمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرح معنى
 آخر كما عيّن لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون مقولا
 عنه معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا با
 اعتبار خصوصية المتعلق ولو كان منقولا كان الخطاب
 الوارد في الكتاب والسنة بالإيمان خطابا بما لا يفهم الآلة وهو
 مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير الإيمان به فبين وفصل
 بعض التفصيل بحيث قال النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان ان تؤمن
 بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تقويلا على ظاهر
 معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الأصل فلا يصح ادعاء
 بالادليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على الأصل الذي
 هو التصديق **قوله** ان قلت يحتمل ان يراد اه ان دلالة النصوص
 على ان محل الإيمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون

المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم
 من ان محل الإيمان اللغوي القلب لا ان محل الإيمان الشرعي ذلك فيجوز
 ان يكون الأقوال جزءا من معناه اللغوي **قوله** لا نزاع في ان الإيمان
 له معنى ان متعلق الإيمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف
 الإيمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر
 الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى
 منقولا يد على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم بين متعلقه دون معناه فقال ان
 تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الإيمان بالنسبة الى معناه اللغوي
 وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المنقول عنه مجازي عند
 الناقل وفي كلام الشافعي اشارة وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 يكون حقيقة عرفية والأصل في الإطلاق هو الحقيقة فيكون
 المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لا يكون الكلام
 على خلاف الأصل **قوله** يريد عليه اه يعني ان الأستاذ لا يثبت الحديث
 غير تام لانه لم لا يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
 جزء الإيمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شغقت قلبه و
 علمت انتفا الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الإيمان
 فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يرفع ان قوله والنصوص مع
 ضده لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الإيمان بجزء التصديق
 القلب وكون الأقوال شرطا لاجراء الأحكام فالنصوص مثله الأول
 وهذا الحديث للشافعي **قوله** ولا يخفى انه انما يتم اه يعني ان استدلال
 الكرامية بان اصل اللغة لا يعرفون من الأقوال بالتسا فيكون

معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر اخر غاية اذا ضام ان الايمان غير
منقول في الشرع عنه معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني
ويرد على هذه المقدمة ان عدم النقل من النص هو المعاضة
دالة على انه امر قلبي فيكون ان التصديق القلب وان كانت خيرة
لو قدر قولنا ان قلنا نعم ان الايمان هو التصديق او بانه
انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ومنعتم النقل عنه اللغوي
وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان
لان اهل اللغة لا يعرفون فيه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحقق
قوله يورد عليه انه ليس المعبر عنه يعني انه ليس المعبر عنه الكرامية
في الايمان مجرد اللفظ حتى لا يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدق
سواء كان مرادها او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبى
للبنى في العرف واللفظ بل المعبر عنهم في الايمان هو اللفظ الدال
على التصديق القلبى غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى
انه معتبر الوضع الشرعى واللغوي للفظ الايمان ولا شك
ان المتلفظ بكلمة صدق من حيث دلالة على التصديق القلبى
مصدق للنؤمن في العرف واللفظ بلا ريب وان لم يحصل له التصديق
القلبى **قوله** فبطل ما قيل اه اى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال
معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعى واللغوي لبطل ما قيل
على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالة واعتدادها
عند عدم المدلول اذ الفرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ
علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لمعنى الاعتبار

المعنى

مع انه الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا
فانما قلنا بطل ما قيل ادخل ولا شاذة في الاوضاع في الوضع
انما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبى مطلقا يجب ان يكون
المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لفظا وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك
اللفظ في الواقع ولا يمكن ان يقال عين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول **قوله** نعم لا اعتبار
لها في الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لا معنى للاعتبار بها عند
عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند
عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الوضع من
اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون
التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ
المحرول او المولفنى اخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ
بذلك اللفظ مع تحقق مدلول **قوله** قالوا تاييد لقوله نعم لا اعتبار
اه اى قال الكرامية من اضمركم انكاروا ظاهر الايمان يكون مؤمنا لفظا
وشرعا لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازاءه الا انه
يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق ذلك اللفظ الذي
هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله من اضمركم الايمان اه فذكره
استطردى ادخله في التاييد المذكور **قوله** يسمى اى مطلقا عليه لفظ
المؤمن لفظا الى اى ليس المراد بقوله يسمى بقوله لفظا انه يطلق
عليه لفظ المؤمن لفظا لتحقيق مدلول اللغوي كما يفهم من ظاهر
العبارة والآن لم ان يكون مدلول لفظ مجرد الا اقرار بل المراد انه يطلق

عليه لفظ المؤمن لفة لقيام دليل الأيمان الذي هو التصديق القلبي
 كما يطلق الفضايلة والفرجات على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل
 الدالة عليها ما عني الأثر واللازمة للفضيل والفرج **قوله** وفي المواقف
 ان الأقراراه قال في المواقف لانه في ان التصديق التام في
 يسمي ايماناً لفة ولا في ان يترتب عليه الأحكام الأيمان ظاهراً
 وأما النزاع فيما بين وبين الله تعالى فيهم بمسألة كلامه السابق
 على هذا عني قوله بالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه
 اللفظة لدلالة الترابط على معناها انما حقيقة في الأقرار **قوله** لا يبقا
 لعلهم يجعلون في هذا الاعتراض بعد ما مر في حاشية الثقة
 بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير
 وارد كما لا يخفى الامر الا انه يلاحظ ذلك **قوله** هذا مذهب الرقاش
 اه فعند الرقاش يشترط مع الأقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون
 الأقرار بدونها ايماناً وعند المعتزلة يشترط مع التصديق
 المكتسب بالأختيار **قوله** رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكر الكرامية
 من ان الأيمان هو التصديق اللساني مخالف لما انفرد عليه الأجماع
 وهو الحكم بايمان من بقلبه ولم يتفق عليه الأقرار لما منع
قوله لا على المصر اه اي ليس رد على المصر ومتابعيه على ما توهم
 من انه رد على المصر حيث جعل الأقرار جزءاً من الأيمان فانه مخالف
 للأجماع المنفرد على ايمان التصديق الذي لم يتفق عليه الأقرار
 وانما قلنا انه ليس رد عليه لان المصر لم يجعل الأقرار جزءاً من الأيمان
 لا يحتمل السقوط اصلاً حتى يكون مخالفاً للأجماع على ان قول

الشيء

الشئ وايضا صريح في انه رد آخر على الكرامية **قوله** كما في قوله تعالى
 يشهد الملائكة اه فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل
 فيهم تعظيمات ان كان ليسوا اخلا في جنس الملائكة هذا
 على تقدير ان يتوالماد بالروح جبرائيل وما اذا كان المراد خلقا
 آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاض في تفسيره يؤلف
 الروح والملائكة صفات ليس مما نحن فيه **قوله** لان جزء الشرط
 اه تعليل للزوم مشروطاً بالأيمان الذي هو عبارة عن مجموع
 التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطاً بنفسه لان جزء
 الشرط ايضاً **قوله** لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لا اختتام الوحي
 وانما الغرض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الأيمان
قوله لكن بكمب كثر متعلقة اه فان متعلقة امور متقدمة
 من حيث وجوب الأيمان بها فان المؤمن بالأيمان الاجمال اذا علم حقيقة
 الصلوة يجب التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه
 الايمان بها ايضاً وهكذا فتتعلقات الأيمان بالتفصيل تتزايد
 بحسب تعلق العلم بها فتزايدها تصديقات المتعلقة بتلك
 المتعلقة ايضاً فيزيد الأيمان بخلاف الأيمان الاجمالي فانه
 تصديق واحد متعلق امر واحد وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم **قوله**
 ان لم ينكر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور متقدمة
 لا زيادة ولا نقصان في ذواتها **قوله** فليست ملوجه التام لان
 الكثرة بهذا الاعتبار انتقالية الاجمال الى التفصيل وهو لا
 يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا انه من علم شيئاً

اجمالياً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال ان علم زائد على الاول انما
 يقال ان كامل منه بخلاف ما اذا كانت المتعلقة بمشكك
 بنواتها كما في عصر النبوة فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد
 التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى **قوله** وقد يتوهم ان
 حاصله ان قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والروام
 على الايمان زيادة عليه هو ان الروام على العبادة عبادة اخرى
 زائدة على نفس تلك العبادة فالروام على الايمان امر زائد على
 الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع في ان نفس الايمان هل
 زيلام لا وتكون الروام عبادة غير مكنونة ايماناً فان الروام على
 التصديق غير نفس التصديق وهو **قوله** وقد يدفع بان
 المراد بزيادة الايمان ان زيادة عبادته المتجمدة التي حصلت
 بتجدة المؤمن ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي في الزيادة هذا
 بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان
 حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا وفي زائد
 بحسب الأعداد لا مدخل في زيادة ذاته وحقيقته وهو **قوله**
 كما هو مذهب الخوارج ان هذا صريح في ان الأعمال
 مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاق وعبد الجبار
 والأعمال المفروضة جزء من عند الجبائي هو الموافق لما
 في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون
 الايمان اسماً لفعل القلب والجوارح على الايمان ان اقدار
 بالتسليم والتصديق بالجنة وعمل بالاركان فقد يجعل تارك

العمل

العمل خارجاً عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج وغيره
 داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا
 انهم اختلفوا فعند الجبائي على واجب هاشم فعل الواجبات وترك
 المخطورات وعند الجبائي الفريز وعند الجبار وبتبعها الخوارج
 فعل الطاعات واجبات كانت او مندوبات انتهي كلامه لكنه يخالف
 لما في شرحه الموافق حيث قال قوم انه عمل الجوارح وذهب الخوارج
 والعلاق وعبد الجبار الى ان الطاعات باسرها وذهب الجبائي
 وابنه واكثر البصريين الى ان الطاعات فقط والله اعلم بحقيقة
 الحال **قوله** مذهب الجبائيين هو ابو علي وابنه ابو هاشم وابنه
 هاشم وابنه فريز ومنه نقل التفتيز كمرس لا يكره وعمر رضي الله عن
 عنهما **قوله** فان قلت انتفاؤه يعني اذا كان الأعمال أجزاء من حقيقة
 الايمان فكون قبلة الزيادة لمرأى من محل بحث لان انتفاء الجزء
 يستلزم انتفاء الكل فلا يمتنع على كل أجزاء الماهية ليمتنع زيادة
 ولا تحقق لها بدونه ليمتنع نقصانها **قوله** قلت لنوافر اه حاصل
 الجواب ان الأعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الايمان حتى
 ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءاً منه ان وجدت فمالم توجد الا
 عملاً فالأيمان الايمان هو التصديق والأقاروان وجهة كانت
 داخلية في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قيل الأعمال **قوله** انه
 طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي اتى
 بها المكلف من النوافل والفرائض هذا مذهب العلاق وعبد
 الجبار وواجب كذا اي واجب شامل لجميع الواجبات من

من الأفعال والسرور وهذا مذهب الجبائريين ^{قوله} في التكليف
بالشيء إلى أن تكليف الشيء يجب بنفسه يقتضي أن يكون
نفسه كذا الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب باليد
لغنى المصدرى بخلاف التكليف بالشيء التحصيل فانه
يقتضي أن يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان تكون الا
سبب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفس مقدوراً
أو لا وقد يلو الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله
مقدوراً كالشئ والبرء والقيام قال الله في زبانه في
تحقيق الأيمان أعلم ان ليس المراد بكونه المأمور به اختيارياً
ومقدوراً ان يكون في نفسه من مقوله العقل على ما سبق لبعض
أوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرة كالعلم
والنظر والأفعال كالشئ والبرء وغير ذلك وإذا نظرت
لكثير من الواجبات بهذه المثابة فاما الفضل اسم للهية المخصوصة
التي يكون القيام والتقوى والألفاظ والحروف من اجزاها ولا
يمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون العاجب
المقدور المشاب عليه في الشرع والأنفس تلك الهية وإذا
تأملت أسكن الطاعات وأسكن العبادات اعني الأيمان بالله
من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكونه
وباورانستن وراست كوك دانستن المقابل للتكذيب ولا
خفا في ان هذا المعنى من مقوله الكليف دون الفعل ومعنى كون
الأيمان الأفعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه

كالعلم

كالعلم والقيام والشئ ^{قوله} واما جعل التكليف بالإيمان
أي الجواب عن الاشكال الذي اوردته الش من ان المأمور به
لا بد ان يلتزم اختيارياً والتصديق من الكيفيات بما ذكره الأمد
من ان التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموجب لانه سبب مستلزم
له بحيث يمنع تحلف عنه فالخطة الشرعي وان تعلو في الخط
بالمسبب الاله يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة با
لمسبب لا تتعلق الاله هذه الحيثية وهذا من يؤمر بالقتل الذي
هو ازهاق الروح وهو غير مقدور فانه امره بمقدور الذي هو
بمقدوره ضرب الشيف قطعاً فهو عدوله عنه ظاهر قوله من معرفة
الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله امنوا بالله تعالى والحق ان الله
تأييد الجواب الله بما ذكره الامام الرازي الحق ان العلم النظري
وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالإيمان مقدور بحيث ^{الحصول}
وان لم يكن نفس مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك
القلم عند الفقلة عن النظر لان موجب النظر فاذا غفل عنه
النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظر
فيكون امقدور للبشر فلا يفتي التكليف به بخلاف الضروري
فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفه
فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد
السبب بينهما ^{قوله} في اي حين اذا كان المراد بكونه مقدوراً انه
مقدور يجب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو
قوله ان تنسب باختيارك الصدقة إلى الخير او الخيرات التقصد

هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد ما شئت الأسباب والمعرفة
اليقينية اعم من ان يكون حاصل بالاختيار او لا بالتصديق عنده
نوع من المعرفة اليقينية لان المعرفة اليقينية الاختيارية **قوله**
يلزم ان يكون المعرفة ان اذلا واسطة بين التصور والتصديق
فاذا لم يكن داخل في التصديق تكون داخل في التصور
قلت التصديق بالآية اه يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من
قول التصديق ان تنسب باختيارك الى تقييد التصديق المقيد
في الآيات وهو عند نوع من التصديق المنطقي المقابل للصورة
الثاملة للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية
فلا اشكال **قوله** وليس يختار عندنا شارح فان المخيار
عنده ان التصديق الآيات والقوى والمنطقي واحد وهو المعنى
الذي يعبر عنه بكريدينا لافرق الاعتبار المتعلق وان حصول
اليقين بدون الأذعان الذي هو امر اختياري ثم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق ولا فتصور وهذا مجمل كلامه
وتفصيله في شرح المقاصد **قوله** يستلزم الاتحاد المط وهو
الاتحاد بحسب الصديق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه
الانقياد القلي فلا يكون مراد قاله بل اعم فلا يستلزم الاتحاد
المطلوب قال الامام الفراء في الأحياء الاسلام عبارة
تسليم والامتثال بلا اذعان والانقياد وترك التمرد والكذب

والفناء

والفناء والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان والجوارح
ترجمانه وانما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان
كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الآباء والجوارح كذلك لا يحد
باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح اي لم يحد في
قرية لوط اه يعني ان كلمة غير بيت صفة بل هي الاستثناء
المستثنى من احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير
المعنى لم يحد في قرية لوط احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحدا لايمان والاسلام
قوله وانما قلنا اه فيه انه يجب ان يكون غير صفة ولا يتوالم
كاذبا بان يقدحنا فيها غير اهل بيت من المسلمين اي
انما قلنا ان التقدير كذا لئلا يلزم الذنب وليلا يميز كل من
البيان اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير كذا فما وجد
بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى من عام
فكان التقدير فما وجدنا احدا لاهل بيت من المسلمين مثلا
يلزم الذنب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو
كان المراد بالبيت نفسه ويؤي التقدير فما وجدنا غير بيت
من المؤمنين الآيات من المسلمين مثلا لا يتو ملاي كلمة من
فان اللفظ انما بيان فيتم له على ان المبين من جنس المبين
والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار
تقليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى من خاصا
فقوله لئلا يميز لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تقليل

لا بد من تقدير المضاد الذي هو الاصل وكلمة
غير صفة على معنى فيا وجدنا في القرية كذا
التي هي غير بيت من المسلمين لكانت
افكاره

لقوله وانما قلنا كذلك وان كان قد راد لأم التعليل من غير ما
 كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكتف والميد
 على ان المراد بالبيت وقوله ليلايم لا يدل على كون كلمة غير الاشياء
 وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا
 في اثبات التقدير انما قال ليلايم ليجاز ان يكون كلمة مع
 صلة لمقد مثل الايتا كائنا من المسلمين او اذينة كما هو
 من ذهب الا خفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادات
 من في الاثبات نحو قوله يعفونهم ابصارهم اي ابصارهم
 هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبقيض وهو
 وهم لانه قد استل في الآية للتبقيض وهو وهم لانه قد
 ان يصلي مدخولا لدخولها على قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل
 على الجزء ولذا قال في العباب وعندى عشرون من الدراهم
 ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبقيض
 لانه العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم
 فهي مبنية بصفة اطلاق المجرور على العشرين وغيره
 ليس كذلك لانه لا يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت
 وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث
 لا يحتاج فيه الى هذه المقدمات ولا يرد عليه الاعتراض الا بان
 يقال ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر
 رعاية لنواصل الاى فاصل الآية انه فما وجدنا من المسلمين
 غير بيت فلو كان المسلم اعم واخص لما صح الحكم لان الحكم

انما هو باخر اجماع المؤمنين على ما يدل عليه قوله فما وجدنا من كان فيه
 المؤمنين على ما يدل فلا معنى لنفي واحد ان سوى بيت الله من الاعتم
 والا خضر عن المسلمين فلا ابدان يكونا بيتا وبين في الصدق ليلو
 الحكم بالافراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد **قوله**
 واعترض عليه اه يعنى ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء ايضا
 لا يفيد لان المطلوب الاتحاد ووجه الاستثناء لا يتوقف على الا
 اتحاد لجواز استثناء الا خضر من اعم كما في قولنا اخرجتنا العلم فلم
 اترك الا بعض النخا فانه صحيح مع ان النخا اخضر من العلم **قوله**
 وقد يستدل به اي قد يستدل على اتحادهما بقوله وما يتبعه غير الا
 سلام وينافى يقبل منه فلو كان الايتا غير الاسلام لزم ان يكون
 مقبولا مع ان الاجماء منقطة على الايتا مقبولة من طلبة ويرد
 عليه اه يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم
 والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة
 لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظن المراد بالمغايرة بحسب الصدق
 فالعنى من يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه في يحتمل
 ان يكون الاسلام اعم من الايتا ويكون الايتا حقيقة يصدق الاسلام
 عليه لكونه اخضر منه فلا يثبت الاتحاد بهذا كما اذا قلت ومن يتبع غير
 الاسلام في غير العالم الشرعي فقد سحرى فانك لا تحكم به من
 يطلب الكلام ويساه لان مرادك ان من سمي ما لا يصدق عليه العلم
 الشرعي فهو ساه والكلام من العالم الشرعي وبالجملة ذم غير اعم
 لا يستلزم ذم الا خضر فذلك اذا قلت غير الحيوان مذموم يستلزم

ان يكون الاثنان موصوفا **قوله** اي فيما ارسلناه ونحو ما يريد عليه
 شهادة الشبهة ان قوله من او امره او نواهييه ^{بما} لما اخبر فيهم
 ان لا يكونوا الا واما النواحي من جملة الاخبار وكذا الف وحاصل
 الرفع ان المراد بالاعخبار الاوسال فالمعنى فيما ارسلناه او امره او نوا
 هي او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواحي اخبارا
 لاستلزامها فان الامر بالشيء لا يتضمن الاخبار ^{بما} **قوله**
 وذا يستلزم التصديق اه او التصديق بالالوهية تعالى يستلزم
 التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها
 احكام فلا يريد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله
 مع انهم لا يصدقون بآثار الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم
 ثبوت كونها احكام الله تعالى عندهم **قوله** فيبينها تغييرا في
 اذا كان الاسلام مستلزما للايمان بكونه بينهما مغايرة ظاهرة
 بحسب المفهوم لان اللازم يغيرا للضرورة فعلم انهم لم يريدوا
 ولا اتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغير بحسب الصدق
قوله الاول ان يقال اه حاصله ان لا يتم ان الآية صريحة في تحقق
 الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
 تحقق مملوك في نفس الامر لان الأدلة الالفاظ ليست قطعية
 وكذا لا يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال قلتم تؤ
 منوا ولكن قولوا اتنا وجه الاولوية ان في الشك صرف لفظ
 اسلمنا من معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي
 بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا

يتضمن الاخبار على وجوب مثلا
 والشك في الشرع

ويريد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قولنا اتنا وتبديلها
 قولنا المراد من القول بالاسلام كان المناسب ان يقول اتنا
 وايضا لان صحة اقامتنا مقام الممازلة لا معنى لغيرهم بان يقول
 اتنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قال الاعراب
 اتنا بالمسلمين ان يقول قلتم تؤمنوا ولكن قلتم اتنا **قوله** هذا
 معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام
 هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت الاعراب
 اه معارضة في المطاعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة
 الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو
 قوله تعالى قال الاعراب الآية حيث نفى الايمان واشتت الاسلام ان
 تشهدا الحديث وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان يكون انقياد
 ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله ثم الاسلام ان تشهد
 الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح وهذا لكن يريد عليه
 ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمطلوب اقام الدليل
 على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة ان الاسلام
 هو الانقياد والادعاء لقوله ثم الاسلام اه **قوله** وقد يقال اذا اشترط
 اه اي قد يقال في جواب الاعراض ان في انه شرط ما به اذا اشترط
 في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر
 يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفع عن التصديق لا من غير
 الشرط بدون الشرط فلا يريد سؤال على مذهب المشايخ القائلين
 بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط مواطاة في الشهادة

كما هو مذهب الكرامية ينقله الأسلام عنه التصديق لكن ذلك
بطا على ما ليس بشئ ولان المراد المشايخ عموم انكار كل خبرها
عنه الآخر على ما قرع به الشئ في تحرير المدعى بان مرادهم كل مسلم
وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المعاينة انما ثبت استلزام
الاستلزام الأسلام للأيمان واستلزام الأيمان فلاولان التصديق
لا يستلزم الأعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الأسلام
بدون الأيمان واما تحقق الأيمان بدونها فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة
الى بيانه **قوله** على ان فيه غفولا عنه توجب الكلام يعني في هذا
التوجيه غفول وعذول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه
جمله اعني قوله وذكر حقيقة ان التصديق فانه يدل على ان الأسلام
مراد في التصديق لانه يستلزم اقول للموجان يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير هو بمعنى الاستلزام
للمبالغة فيه شايخ في كلامهم على ما قرع به قوله الشئ في بيان قوله
لا هو ولا غيره فعند عدم وجودها وجوده فلا يكون غفولا
وعده لوعنه الكلام التابق **قوله** من الأجماع اى اجماع الأئمة
وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشئ فيما قبل
وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عنه ان
ففي ما روى عنه ابن مسعود ان الأيمان يدخل الاستثناء **قوله**
المنجي والمراد به اى معنى ان المراد ان العبارة في الأيمان المنجي والكفر
المركب والعبادة المعتد بها اى التي ترتب عليها الثواب وكذا
في الشقاوة المعتد بها انما هو بالخاتمة فانه ختم بالخير

فهو مؤمن وسعيد والآفه كافر وشقي وليس من ايمان الحال ليس
بإيمان كافر الحال ليس بكافر فان ايمان الحال وكذا كفره معتد به اجزاء الحكم
الديني **قوله** فلا يرد ما قيل اه اى اذا قلنا ان المراد المنجي والمركب
لامطلق الأيمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد
مطلق الأيمان والكفر وهو **قوله** اى يرجح جانب اه يعني ليس المراد
باقضنا الحكمة انما اى نقيض بحيث لا يمكن تركه بالمراد ان الحكمة
ترجح جانب وقوع الأرسال وتخرج عن حد المساواة مع جواز
الترك في نفسه وهذا لوجوب هو الوجوب العادي بمعنى ان
يفعل البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جيل احد
لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي ذكره المقصود
بحيث يتركها موجبا للسنة والعبث **قوله** كاستقامة احد
الطريقين اه قلنا الاستقامة والامانة ووججان وقوع السلوك
للطريق المتصف بهما ويجزى جانب اه ان يكون ما ويا للطريق الغير
المقصف بهما مع جواز الترك سلوكا المستقيم واختيار الغير
المستقيم فان المختار اى مختارا بهما **قوله** ويرد عليه كسبق
اه يعني ترجيح الحكمة بجانب الوقوع الثانية اذ لم يكن في جانب
ترك الأرسال حكمة حقيقة حقيقة لا تطلع عليها واما اذا كانت
فلا يرجح الوقوع على الترك **قوله** والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة
المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسول واجب
عليه تعالى وانه حكمة مقضى حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال
الرسول حكمة وعاقبة حميدة **قوله** بانه لا يناسب سوق بهذا المقام

الحق لأن سوق هذا المقام يقتضي أن أرسال الرسول وحيه باعتبار
بيئاتهم الذين والدنيا حيث لا يغني عن العقل على ما يدل عليه قوله
فكأن فضل الله به ووجوه أرسال الرسول لأنه دمجته باعتبار أنهم
استوائه المسخ أو الخسف هو ظاهراً **قوله** قيل لا بد من قيد موافق
أه يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً
للدعوى ليكون ما ندعاه وحوله الخارق الذي لا يكون موافقاً
لنطق الجاهل بانه مفتر كذاب فإن ادعى أحد النبوة وقال معجزة
أنه انطق هذا الجواد فانطق الجاهل بانه مفتر كذاب فإنه يصدق
أنه امر خارق للعادة يظهر على يد منعى النبوة عند تحدى الكثيرين
مع أنه ليس بمعجزة لأنه لا يعلم به صدقه بل إذا دأب اعتقاد كذبه
لأن الكذب نفس الخارق بخلاف ما إذا كان قال معجزة أن اجي
هذا الميت فاجي ثم فطق الميت بانه مفتر كذاب فإنه معجزة
هو أحيائه وهو غير مكذوب لدعواه والحي بعد الحياة يكلم
بأختياره ما شاء وأما في الصورة الأولى وإن كان المعجزة
هو النطق مطلقاً لكن إذا لم يتحقق إلا في ضمن هذا الكلام
فيكون الكلام الصادقة الجواد معجزة وهو مكذب له فلا يكون
معجزة **قوله** واجب بأن ذكر التحدي يستلزمه فإن التحدي
هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون
أن يكون الخارق موافقاً للدعوى **قوله** وقد مر في صدر الكلام
أه إشارة إلى جواب فكره فيما قبل وهو أن الله تعالى لا يخلق
الخارق بحيث يعجز عنه ألا يتبين بطله على يد الكاذب بحكم العادة

فلا تقتصر

فلا تقتصر بالعرضيات المعجزة **قوله** على أنه امر ونهي أي امر
ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفس حيث كانا لتبليغها
إلى حوت أيضاً فلا يرد ما قيل أن النبي صلى الله عليه وسلم على ما عرفت في صدر
الكتاب أن الله تعالى قد لتبليغ الأحكام فالامر والنهي بال
واسطة لا يستلزم أن النبوة يجوز أن يقتصر على نفس ولا يتو
للتبليغ **قوله** لم لا يكفي جواه قيل في دفع هذا المنع أن الجنة ليست
دار التكليف فبقي الأمر لبقاؤهم في التكليف لأن ليس هناك
أن يصلح أن يكون الله وفيه أن لا يفسد التكليف الأمر والنهي
وقد تحقق في مادة آدم وهو في الجنة وزيف الجواد أن تكاليف
النهي عنه أيضاً فيكون دار التكليف بالنسبة إليه **قوله**
فيه تأمل لأن قد أرمم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن أقضيه
في التابوت على ما يدل عليه صدوره وهو قوله تعالى إذا جئنا إلى
الحكم ما يؤمنه وكذلك أرمم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى ونرى
محمد اليك المنجدة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فتنادي بها
أي جبرائيل وأم لم لا تحرف في قد جعل ربك تحتك سريراً ويمكن
دفعه بأن المراد الأمر بالله بلا واسطة التي بالكلام كلام والمنظور
في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم
على ما يدل عليه قوله وإن قلنا يا آدم اسكن الآية فإنه هذا
الوحي ظاهر مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت لغيره وتحقق الأمر بهذه
الحيثية في حقها غير معلوم أما في حق آدم موسى فلا يجوز
أن يكون بالأمر أو في المنام فإن الآية بطلت في اللغة على

القاء المعنى في الروع في الیقظة وعلى سماع الكلام في المنام
ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في الیقظة فلو سلم فيجوز ان
يكون على ما ينبغي في الواقعة لانه كان في زمنه نبى وامر في
حق ام عيسى ثم فلا يجوز ان يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان
الفعال عيسى او قوله من تحتها اي فناداها تحتها اي اقبل مكانها
فظاهر واما اذا كان جبرائيل ثم فيجوز ان يكون من قبل نفسه
من الله تعالى **قوله** والحق ان الامر بلا واسطة اه اي الحق ان الامر
بلا واسطة النبى ثم مستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى
الغير لانه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة القديسين
الله تعالى وبين خليفته من ذوى الكسب لتبليغ الاحكام **قوله**
وامرادهم ثم كذلك لا حوا مشاركة له في ذلك الامر والنهى مع
ان الخطاب لا آدم ثم فقط على ما يدل عليه قوله واذا قلت يا آدم
الحق وبهذا اندفع ما اورد في الاربعين لو كان ادم برسولا قبل
الواقعة لكان رسولا غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة
سوى ادم وهو اركان الخطاب لربا بلا واسطة آدم لقوله تعالى
ولا تقر بالآية والملائكة رسول الله تعالى فلا يحتاجون الى
اخر لان الخطاب لا آدم وحده وادخال حواء في النهر من تغليب
المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله اسكن انت ووزوجك
الجنة الآية **قوله** مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد
قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهر المعجزة على اليقين
وهو كلام الله تعالى الذي اشار اليه بقوله احدى او على سبيل

الاجمال

الاجمال وهو سائر معجزة التي اشار اليه بقوله وثانيهما ان نقل عنه
الحق ومبنى الاستدلال الثاني وهو قد يستدل احدى ما تواتر من احوال
ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم
قوله وما روى من ان عيسى برقع الجزية هذه الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعة الله تعالى على من
يعة محمد ثم وانتهى بشيعة فلا يكون خاتم النبيين فوجه ذلك الا
يراد ان النبى بين انتم احكام وجوب قبول الجزية الى وقت نزول
عيسى ثم فاما الاستدلال يكون شريعة نبينا فلا نسخ **قوله** على انه
اه اي على انا نقول يجوز ان يكون دفع الجزية من قبيل استبراء الحكم
لاستبراء علة فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة عطائه
عسكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند
نزول عيسى ثم لقرب تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها
احد فلا يحتاج عسكر الاسلام الى جزية الكفار **قوله** كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب اي سقوط حصص مؤلفة القلوب من مصارف
الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا اي ينتمون ضعيفة فينبأ لف
قلوبهم بالا عطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام
يرهم واتباعهم وقيل اشراف بتلقون على ان اسلموا وكان آدم يعطيهم
من خسر الخسر والقصي انه ثم كان يعطيهم من خسر الخسر من خسر
ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان رسول الله تعالى كبتيرة سواد
سلام فلما اعز الله تعالى وكثر اهل السقط ذلك في زمن ابي بكر
رضي الله عنه فرمى من قبيل استبراء الحكم لا استبراء علة وقيل سبيل

١١٩

القحابة وباختصارهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط نسخ
 زمانه وم على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي بمؤلف
 قلوبهم لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الامور **قوله** مثل العقل
 والاضبط والعدالة الى اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقا
 يق المعلومات كما يدرك بالنور الجسمي المبصرات ويعتبر كماله وهو
 مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوم واما الضبط فهو
 سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
 المجهود ثم الثبات عليه بما فقه حدوده ومراقبته بمذكرته
 على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
 اشهرت عقله خلقه بان كان سهو ونسيانه اغلب من
 حفظه او ساهلة بعدم الاهتمام شاة الحديث وان وافق
 القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما
 العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
 منزها عن مخطورات دينة بان لم يرتكب كبيرة ولم يصغر على صغير
 فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في
 زماننا وهو الذي لم يعرف فقه وعدالة لقصور عدالتنا واما
 الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد
 ولا يكتفي بظاهره وهو سنة على طريقة المسلمين وشبهه الى
 حكام بتبعية الابوين بلا اعتبار كماله ايضا وهو البيا اجمالا
 بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال ولم يقدر على التفصيل
 فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا

علاوة

عادلا في دينه لانه يتعمد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الفطن
 فهو ان لا يكون الراوي مجرورا في رواية فلا يقبل رواية المطلقين
 واقطعون امانة الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجرورا
 او من غير فان القحابة فيكون مجرورا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء
 ولا فلا وان كانت انه الحديث فان كان مجرولا بان يقول هذا
 الحديث غير ثابت او منكرا ومجروح شرعا اتفاق الطاعين من اهل
 النصيحة لانه اهل العدوان وان والتعصب يكون مجرورا ولا فلا
 وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الامم **قوله** اذ لو جازاه يعني لو جاز
 كذب النبي جواز او قوعيا في الاحكام التبليغية لبطل دلالته المعجزة
 على صدقه فيما اتى به الله تعالى ان دلالته المعجزة على صدقه دلالة
 عادية قطعية وانما قيد الجواز لوقوعه لانه الجواز العقلي لا ينفك
 الدلالة العادية فاننا نعلم بالضرورة ان جبر احدا لم ينقلب
 ذهبه مع جوازه في نفسه **قوله** وهكذا في الترواح اي هكذا
 لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا ولا استغفارا
 وجهود المحققين لاستلزامه ابطال دلالته المعجزة دلالة على صدقه
 في جميع ما اتى به مطلقا **قوله** وقال القاضي الى اي قال القاضي ان
 في انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التي تعد وقصد التبليغ
 سهوا لان دلالته المعجزة في الاحكام التي تعد وقصد له واسما
 يصدر بلا عمد وقصد فلا يخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينفك
 جواز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية او غير كذب كاذب
 الذنوب الذنوب والمعاصي **قوله** يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا

اي كلامهم هذا يدل على اشتغالهم بالدين
 على ما لا ينبغي لان الامور المذكورة من النقص
 والفساد يقع حصولها في امور الدنيا لا في
 الطهور يعني حصولها في امور الدنيا لا في
 طهور الدين ومنه انما هو في الدنيا لا في الدين
 يصدر عنهم عن عمد وقصد فلهذا انما هو
 لصدور الكذب عن غير عمد وقصد فلهذا انما هو
 المذكور على تقدير غايته اغايبا على اشتغال
 ان ظهور الكلام في اشتغال الصدوق والجميع
 المذكور

انه لو تم لدل على ان عتق ظهور الكبيرة عندهم لانه الموجب للنزعة والكلالة
 في انه عتق صدور الكبيرة عندهم لانه الموجب فلا يكون الدليل مطبقا للمقصود
قوله اذا وادى الاوقات باليقينية وقت الدعوة لقلة الموافقين باعدادها
 وكثرة المخالفين **قوله** فيه بحث اه فهذا وارد على كلا وجهي الروي ليس
 بقوله وايضا منقوض بدعوة اه وحاصله انه يجوز ان يكون دفع
 الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله كما علم الله
 مع موسى وهارون دفع بقوله لا تخافا اني معكما **قوله** اي بطريق صرف
 النسبة الى يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرق الى من ويصرف نسبة
 الذنب والكتب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلناه
 شركاء فيما آتاهما اي جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى شركوا
 وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاول ايضا صرف عن الظاهر
 فلا يحسن المقابلة بينهما وفيه توجيه آخر في عبارة اثار روح
 توجيه اخذ بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاول في حمل العام على
 ما عدا الخاص بقريته المقابلة **قوله** وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه
 بان دعوى كون اولاد آدم هم حقيقة عرفية في نوع الانسان
 ودعوى التباد غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال
قوله وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل
 على انه هم افضل اولادهم ولا شك ان في اولادهم من هو افضل
 منه على اختلاف الاقوال فيقول انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره و
 قيل ابراهيم لمزيدة توكله واطمينان وقيل موسى لم كونه كلم
 وحبيب وقيل عيسى وم لانه روح الله وصفية والا فضل

آدم

من الا فضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو الصحيح
قوله ولا يؤخذ ان يستدل لقوله اه واما قوله هم ولا يخبر في على
 اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقولنا خيرة من يوسف بن ميثاق
 صنع منه ويجوز ان يكون توفيقا منه قبل علمه بكونه افضل او منع
 منه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد
 من رسله **قوله** اذا اصل في الاستثناء الحقيقة المتصلة لان الاستثناء
 الاخراج ولا يستصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيستثنى
 بطريق المجاز فليس قسما من حقيقة واما جعله قسما نظرا الى
 الظاهر **قوله** وقد يجب بان امر الاله اي وقد يجب عدا الاعتراض المذكور
 بقوله فان قيل اليس قد كرهه بان الجنة ايضا مأشورون مع الملائكة
 الا انه يستغنى بذكر الملائكة عدا ذكرهم للقطع بان امر الاله على استقام
 امر الاله فانه اذا علم ان الاكابر مأشورون بالتدليل علم على ان الا
 صاغرا ايضا مأشورون به فان ضمير قوله تعالى فسجدوا راجع الى
 الثقلين كانه قال فسجدوا مأشورون الا ابليس وفيه تأمل **قوله**
 في يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله
 وقد يجب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالاسجود والطاعة
 من الملائكة كانت ابليس داخل فيهم وغيرهم من الملائكة
 بتقليب للاكتفاء على الأقل وبالشرف على الادنى والاستثناء على حقيقة
 لكونه دخلا فيهم لكن تسمية ملكا مجازا باعتبار التقليب
 بخلاف الجواب فانه لا حاجة الى تسمية ملكا على سبيل التقليب
 لان محصله ان الامر للفرقين الا انه المستغنى بذكر احداهما عن الاخر

قوله من حيث كونه كلاما كلاما غير متفاوت في تلك الصفة
وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن
في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام النقي فمضى الوحدة ظ
فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعد ولا تفاوت وفي نفسها
لكونها جميعا كلاما نفسيا وهو صفة مشبهة لا تعد ولا
تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعدت بذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي لانه حيث الوجود
اليعني **قوله** اي الكل متحد من حيث كونه اه حاصل التوجيه
ان كلام الله تعالى قد يخلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات و
قد يطلق على النفس الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله
كلها كلام الله الكلام اللفظي فمضى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن
قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى
الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى غير متفا
وته في هذه الصفة وانما تعدت ذواتها وتفاوتت مراتبها
بحسب تعدد النظم وتفاوتت خصوصيات فان القرآن في
اعلى المراتب واقصى الدرجات ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة
والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله تعالى
الكلام النفسي فمضى قوله كلها كلام الله تعالى كلها كلام الله
الازل القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد وهو ان كلام الله
الازل واحد شخص لا يقدر فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت

والتفاوت في النظم المقروء اي في الكلام اللفظي الدال على **قوله** فمضى
التفاوت على التقدير اه يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي
ويكون معنى الكل متحد من حيث كونه كلام الله يكون عطف التفاضل
على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قد يراى
من العطف التفسير بمعنى انه يكون المق بالبيان هو المعطوف
المفرو ويكون ذكرا المعطوف عليه استلزامه ان لا يكون فيه
كثرة فائدة كذا المق بالبيان بيا جبهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذا الخفاء انما هو فيه دون تبين تعددها
لان ذلك على ذلك التقدير غير محتاج الى البيان فذكر هذا المظهر
فيه كثرة فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصلا
التوجيه وقال تفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصيات اه ولم يقل وان
تعد تفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصيات وانما
لم يجعله عطف تفسيرا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي
على ما مر تقرير **قوله** والاول انبى اه اي التوجيه الاول انبى
بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفصيل
ثم باعتبار القرآن والكتابة هي من جملة خصوصياته التي يكون
بعض صورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه
تفاوت وتفضيل من تلك الحيشية الا باعتبار الخصوصيات
مثل القرآن والكتابة وذلك انما قال انبى لانه يمكن توفيقه
بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام الله
واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيشية الا باعتبار

الخ - مثل القراءة والكتابة وذكر ظواهرها نسب لانه يمكن توقيف
 بالتوجيه الثاني بأيقال معناه كما ان القرآن والاعلى كلام واحد لا يتصور
 فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي
 الدال عليه يكون بعض السور يقبل كذلك جميع الكتب الدال على كلام واحد
 لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي
 الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف اللفظ **قوله** يفرم
 منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر الثابت بالخير متعلق
 بالمجيب فيلحق المعراج من التسمي الى العلى الله مشهوراً **قوله**
 وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من التسمي الى العلى ايضاً مشهوراً
 ليس بخالف لما ذكره الت في ما بعد من قوله ومنه التسمي الى الجنة او
 الى العرش او الى غير ذلك احاد لانه ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوص
 صية اليه من الجنة او العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينهيه
قوله وقد يجب بان المراد اه اي قد يجب عنه الاستدلال بالآية باننا
 سلمنا ان المراد بالرواية في المنام لكن لان الآيات نازلة في شأن
 المعراج فان المراد بالرواية الواقعة من رؤية في غير وقت بدرقائه
 عم رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأن
قوله وقيل اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرواية في المنام
 لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على
 ما قال الله تعالى صلى الله عليه وسلم الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام
 وقيل اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرواية في المنام وان
 الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسمية رؤياه على طريق المشاهدة

لقول

لقول المحدثين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسموها رؤيا
 ثم استقر ادهم كما في قوله تعالى اين شركائي فان المشركين كانوا
 يسمون ما يعبدون شركاء وسموا الله تعالى شركاء ايضاً بطريق التمسك
 كلمة بقولهم بنهاتهم واستمرزوا **قوله** ولا اولى ان يحجب اه انما كان
 اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جرد محمد صلى الله عليه وسلم
 ليلة المعراج عن مشاهدته ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشيخ
 لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلتا الروايتين
 فكان اولى ولانه ليس على الجواب مرف الحديث عن اللفظ المتبادر
 الى الفهم هذا لكن القول بتعدد هامة غير نصير عليه لا يخفى عنه
 الاشكال **قوله** وفيه انه يفرم الارهاص اه لم يجعل السحر داخل
 لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط
 ان الخارق اما ظاهر من المسلم او الكافر ولا اما ان لا يكون
 مقروناً بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحج اما مقرون
 بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا وحج لا يخفى اما ان يكون ظاهراً
 من النبي قبل دعواه فهو الارهاص ولا فهو الكرامة والثاني اعني
 اللفظ على الكفر اما ان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج
 او لا فهو الاهانة **قوله** فيه بحث لانه الخوارق اه يعني لان
 المدعى ليس الا ظهوراً مخرقاً عن بعض الصالحين مطلقاً
 بل المدعى ظهوراً مخرقاً عن بعض الصالحين سواء الانبياء
 لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فانه المعجزة ايضاً
 قائلون بها والاى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع

٢٢٢

تفتيح

نزقه وانما هو العامل في بينا اذا مانع يمنع من العمل
لأنه في معنى نحي نحيه وانما بين اوقات نحن نحيه وان لم
يخرج من كلف المفاجأة فالعامل في بينا وبيننا معنى المفاجأة
الكانت في تلك في تلك الكلمات اي كلمتي المفاجآت وليس
العامل هو الجواب لان مجرور باضافة اذا واذا اليه وما في صلة
المضما اليه لا يتقدم على المضما لانها لم تقيد كلمة واحدة بعض
زمان اجزاها مقدم منه وجه ومؤخره وجه آخر فكذا ما هو
بمنزلة في المعنى طامع في قول بينهما رجل يفرق بقرة اذا التفت البقرة
فاجاء التفات البقرة بين اوقات رجل يوق هكذا حقه في
شرح اللب وعل هذا مبني على تجريد اذا واذا عن معنى الظرفية
والا فلا يخفى اما ان يكونا ظرفا مكانا كما هو مذهب المبرد فيكون
العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا لان اذا واذا
حج غير مضما اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث او ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو
سد لانه لفعل واحد ظرف الزمان والا حسن قال الشيخ رضي
في بيان اعرابهما المحل عنه دخولا واذا ان كانا ظرفا مكانا
فهما غير مضامين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكما اذا
واذا منصوب المحل على انهما ظرفا مكانا وبيننا وبيننا على ان
ظرف زمانا له فتقدير بينا زيدا قائما اذا رأى هذا ارى هذا
بين اوقات قيام زيد في ذكر المكان اي مكان قيام وان كانا
ظرف زمان فيهما مخرجان عن الظرفية مبتدأ خبرهما بينا

وظنه ان تأخير امر مع عظم جنايتهم يوجب الاخر بالاعتذار
والعرض والماء للتمك وظن على وضوان تسليم قتل عثمان
كثرة عشايرهم واختلافهم بالعكر يؤدى الى اضطراب الامر
ما اصابه في بدايتها فرائ تأخير اصوب **قوله** ويحتمل ان يد
اه اى يحتمل ان يراد بالخلاف الواقعة في الحديث الخلاف على
الولا وهو ان لا يقع فيها فتورا مارة سواء كانت كاملة
لا يتوهم بها شيء من المخالفة او لا فتبين جواب الش والمخ
فرق ظ فماد ذكره الفاضل المحشي هذا لمعنى ليس مفيرا لما ذكره
الش وهم وهذا الجواب اوله من جواب الش لانه يشكل عنه
بمخالفة عثمان وضوعه ورضوان معهما اهل البقي فكيف ان الخلا
فة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثين سنة وايضا
الخلافه الكامله في ثلاثين سنة لا يقتضى ان يكون بعدها
مكلا وامارة خلافة غير كاملة **قوله** فانه وجوب معرفة بنص
اه فيه بحث لانه بظاهر يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد
الامام لا على وجوب نصبه وهذه الأدلة اى قوله بقوله عم
وقوله ولان الامه قد جعلوا اه وقوله ولان كثر من الجواب فليصلا
قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن
القيح العقلية متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا **قوله** وقد
يقال المراد بالامامة في الحديث هو النبى وم كما في قوله ان جاعلك
لناس اماما اى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبى ومات ماته
ميتته **قوله** جاهلية فلا اشكال **قوله** والمعصية ضلالة

في الحديث يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان
وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول على
الحديث على مطلق الوجوب لا على وجوب العلم
سماوي ولا على وجوب العلم في الشريعة ولا على
نه بغيره ولا على وجوب العلم في الشريعة ولا على
منه ما في الحديث من ان لا يجب على كل واحد
اه ومنه ما في الحديث من ان لا يجب على كل واحد
فان لا مطلق الوجوب الزام ولا ان لا يجب على
المكتوبة ان لا يجب على كل واحد من الناس
ولا ان لا يجب على كل واحد من الناس
مع اصلا لا يجب على الله مع الاوامر والفتاوى
يفيد الوجوب على الله مع الاوامر والفتاوى
فان لا يجب على كل واحد من الناس
والصحيح العقلية فانه مقتضى وجوب العلم
مطلق الوجوب ومقتضى ان لا يجب على كل واحد
الله مع مقتضى ان لا يجب على كل واحد
الوجوب السمعى والى هذا اشار الشافعي
واما ان لا يجب على عقلا ولا وجوب على عقلا
اصلا لا وجوب على الله مع الاوامر والفتاوى
قاعدة القبح العقلية متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا
الحسن والقبح العقلية متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا

ان اذا كان عصيان الامه كلهم باطلا لانه ضلالة والامه
لا تتبع على الضلالة لقوله لا يجتمع امه على الضلالة **قوله** وقد
يجب بانه انما يلزم المعصية اه حاصل تخصيص الحديث بالمراد منه
مات ولم يترك نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المخطورات وبهذا الحديث يدفع الاشكال محال بعد الخلق
العقلية ايضا **قوله** ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره ايعني
ان العصمة على ما ذكره الش عدم خلق الله الذنب وعدم
خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنب فكيف لا
يكون ظالما ان تعلم وانت تعلم ان هذا الاعتراض محال وورود
لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية
المسقطه للعبد مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم
عاصيا مذنب ان يكون ظالما **قوله** قلت معنى حقيقة العصمة
اه يعنى التعريف الذى ذكره الش ههنا تعريف بالفاية واما
تعريفها الحقيقة على ما ذكره في شرح المقاصد فهو ان ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان لا يكون ملكة
الملكه ان يكون عاصيا بالفعل لاجواز ان يكون ملكة الاجتناب
مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة
العصمة ان يخلق الله اه على ان الفاية العصمة وما ذكره انما فيه
اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على
الملكه التي هي مبدء الآثار وعلى نفس الانا وايضا والش بين في

في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرع بمعنى اثبات فلا تفي بها
 كلايه **قوله** ثم ان الظلم اه جواب ثان عنه الا غير ضروري على تقدير اي
 يكون حقيقة العصية عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير الموصوف
 ظالم لان عدم العصية انما يستلزم المعصية والظلم اخف
 المعصية لانه تعدى على الغير فليس كالمعصية ظمرا حتى يكون غير الموصوف
 ظالما وانما قيد الظلم بالملوك لانه الظلم المقيد بقيد نفسه يكون في
 التعدي على نفسه كما في وصف المزدكي بالظلم على نفسه **قوله** وقد
 يجب اجتماع المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدك الظالمين ان المراد
 بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى
 جاءكم من الناس اما فان امامته بالنبوة لا بالديانة الكاملة
 فمن ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عنه **قوله** وقد يجب
 بان المعنى جعل الامامة شورا اه جعل امامة امر الامامة واثبت شورا
 بين سنة كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات شورة بين
 سنة ويؤيده ما في تبصرة الأدلة فوصل اليهم لينظر افيصوب الا
 مامة اصلهم ذلك ان كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورا اي
 لا ينفردون بامر اجتماعهم عليه يدل على انه جعل الجعل الخلاف مشترك
 بينهم ولذا ما لا يشك **قوله** وهو امر في ابتداء زمانه بقاء هذا الدفع
 ما يقال ان الآية انما يدل على نفى الوصول وهو امر في ابتداء زمانه بقاء هذا الدفع
 على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفى بقاء له حتى
 يدل على انفراد الامام بالفق وحاصل الدفع ان الوصول في
 ابتداء زمانه بقاء هذا الشيء اذا وصل بشرع يكون حدوث ذلك

وليس

الوصول

في الآتي ويكون ذلك الوصول باقيا الزمان انما انفاك سبيلها
 في مفهوم الآية لا يصلح عهد الظالمين ابتداء وبقا في ذلك
 في الانزال قطعاً **قوله** قلت الوصول اه حاصل الجواب على ان مدلول
 الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر في وابعاد انما
 هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المعنى الحاصل بالمصدر
 وليس كذلك مدلول الفعل فلا تلة الآية لا على نفى وصول الامامة
 للفاسق ابتداء **قوله** على ان الصيغ الأفعال اه اي على ان الوصول
 ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكما صيغ الأفعال موصوفة
 للحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول عهد الظالمين ولا
 يدل على انفراد ايضا ان اريد في قوله ولان العصية ليست بشرط
 اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب
 اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذا لمط انه لا يشترط عدم الفسق
 وان اريد بالعصية عدم الفسق فالتقريب تام لكننا نضع عدم الفسق
 في الامامة ابتداء وقوله قالوا في تاييد لا يشترط عدم الفسق
 قوله اعلم ان مباحث الامامة اه مقصود المحتج دفع ما يقال ان مباحث
 الامامة من المباحث الفقيرية لانها متعلقة بافعال المكلفين
 من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عد بها الش
 مقاصد الكلام ووجه الدفع **قوله** هو مكيال مخصوص اه اي
 النصف مكيال مخصوص بصفة المدفع بهذا التقدير في غير نصفيه
 واجمع الى احدهم وقد يفي نصيف بمعنى النصف ففعل هذا التقدير
 في غير نصيف للمد وهو في معنى الحديث لو اتفق احدكم مثله احد

فقد قلنا من يقوم التمسك ان المدة من مدلول
 الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر في وابعاد انما
 هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المعنى الحاصل بالمصدر
 وليس كذلك مدلول الفعل فلا تلة الآية لا على نفى وصول الامامة
 للفاسق ابتداء **قوله** على ان الصيغ الأفعال اه اي على ان الوصول
 ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكما صيغ الأفعال موصوفة
 للحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول عهد الظالمين ولا
 يدل على انفراد ايضا ان اريد في قوله ولان العصية ليست بشرط
 اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب
 اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذا لمط انه لا يشترط عدم الفسق
 وان اريد بالعصية عدم الفسق فالتقريب تام لكننا نضع عدم الفسق
 في الامامة ابتداء وقوله قالوا في تاييد لا يشترط عدم الفسق
 قوله اعلم ان مباحث الامامة اه مقصود المحتج دفع ما يقال ان مباحث
 الامامة من المباحث الفقيرية لانها متعلقة بافعال المكلفين
 من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عد بها الش
 مقاصد الكلام ووجه الدفع **قوله** هو مكيال مخصوص اه اي
 النصف مكيال مخصوص بصفة المدفع بهذا التقدير في غير نصفيه
 واجمع الى احدهم وقد يفي نصيف بمعنى النصف ففعل هذا التقدير
 في غير نصيف للمد وهو في معنى الحديث لو اتفق احدكم مثله احد

في ذلك لان اتفاقهم كافي في الفروقة وضيق الحال في نية النبي
 وصحابة مع صدق نيتهم وخلو صلوبيتهم وذكر مقتضى بعد
 غلبة اهـ سلام **قوله** اي فاجبههم بمجتي اشارة الى ان الجار مطلق
 بما بعد دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى للمحبة والباء
 في مجتي صلة واردة الفعل كمحبة اياه وهو احد معاني الباء
 على ما في شرح المصباح وليست للسببية والاصناف على ما قال
 الفاضل المحمدي لفوات المعنى الذي ذكر المحمدي بقوله بمعنى ان المحبة
 المتعلقة اهـ **قوله** والفروج على الترويج الفروج جمع فروج والمراد
 ذوى الفروج اعنى المرأة والترويج جمع التريج وفي الحديث
 لقن الفروج على الترويج يدل على انه ان المناط فان ترتب
 الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الأصول **قوله**
 اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الى مثال المحكم قوله علم الجها
 ما خال يوم القيمة فان قوله يوم سد باب النسخ ومثال
 المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله تعالى متنى كافة
 سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال
 النصر قوله تعالى متنى وثلاث ورباع فان سبق لبيا العدد
 فهو نص فيه وظ في حل النكاح لانه قد علم الحكم اية اخرى
 اعنى قوله تعالى واهلككم ما وراؤ ذلك ومثال الخفي قوله تعالى
 والطارق فاقطعوا ايديهم فان قد خفي في الناس والاراد
 لا يقتضاهما بل كليم اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا
 فاطهروا فان في الاشكال في الفهم فانه باطل من وجه

عما لم يطالع ثواب ثواب اتفاق
 احدهما احكاما في مدا ولا نصف

حتى لا يفسد الصوم بابتلاء الرقيق وظمنة وجه حتى لا يزيد
 رحول شي في الفهم فاعتبرنا الوجوه بين فالحق بالظن في الطهارة
 الدار حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى ولا
 يجب غسله من الجنابة الا صغرى وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان
 كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمبالغة ومثلا
 المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفصل وليس كل
 فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي بالاجماع
 شيئا التت احيى بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف عليه و
 يحكم في غير الاشياء التت ومثالا المنشأبة المقطعات في او
 ثل السور واليد والوجه ونحوها كما في التوفيق **قوله** ولم يكن المتحل
 الى يعني ان تكفر هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا
 احدا لا او يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين
 يكفر فتاويل الفلاسفة اهـ اي اذا كان عدم الكفر متروطا بان لا
 يكون مستحدا مأولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة
 لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والنعيم لا يرفع كفرهم
 لان ذكره ضروريات الدين والتاويل لا يرفع الكفر **قوله** هذا في غير
 الاجماع اهـ يعني كون استحلال المعصية التامة بالدليل موجبا
 شكرا غاصوب في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما
 كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشافعي في التلويح الى
 الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا يكفر وقيل لا يكفر
 وان كان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين

يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره **قوله** اي على تقدير كونه الجاهل
 عاصيا انما قيد بهذا البقي ترتب قوله فيلزم ان يكون المعنى مطلقا
 او عاصيا كافر الانا اما آمن او يائي **قوله** معنى هذه القاعدة ان
 دفع لما يقال ان من واطلب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد
 قدم العالم يلزم ان لا يكون كافرا لان من اهل القبلة وحاصل الدفع
 ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات
 الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد
 لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فم
 واطلب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من
 اهل القبلة **قوله** ثم ان هذه القاعدة اه المقود في ما ذكره الشافعي
 سيما في بقوله هذا والجميع بين قولهم لا يكفر احدا من اهل القبلة
 وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان
 هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعة اكثر الفقهاء وهو المروي
 في الملتقى من ابي حنيفة دج واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم
 في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يمتد القائل بال
 القضيتين في الاحتياج الى الجمع **قوله** اي اطلاقه اه يعني ليس
 المراد بالمطالبة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع
 مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القائل الحق **قوله**
 ان لا تعلقا وقربا اه اي معنى ان لا انس من الجحيم ان لا تعلقا وقربا
 من الجحيم لا المعنى الظاهري من المسموع هو الملازمة **قوله** ربى وفيل
 من ربى يارب ربى يعني فاعل فالمعنى ان لا قربا وتعلقا من الجحيم

ربا

قوله فتاوية اسم لقرب من الجحيم والتأني في النقل من الوصفية الى الالية
قوله نوره الى قوله لا يفرحون بما يفرحون غورا اي سفل في الارض **قوله**
 بعضهم انما اسم كالفتي وبمعناه اذ هو ما افترق به الفقيه وقد نفى
 الفقه فقال سيما وهو ابن اثني عشر سنة ومنه هذا يعلم ان حكمه
 كان بالا جنة لعدم نبي الوحي ثم يردون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث
 والفتم لكل من الحرث والفتم الى صاحبه **قوله** فقال داود دم القضاء
 واقضيت ومنه هذا يعلم ان حكم داود دم كان بالا جنة والاملاجا
 الرجوع عنه ولما جاز ليلى خلافة **قوله** واعترض على هذا الدليل
 اه يعني لانه لو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص
 سيما بالذكر جهته لانه يجوز ان يكون تخصيصه بالذكر تكون ما
 فرجه احولا فضلا وان كان ما فرجه داود دم ايضا حقا يشترط ذلك
 قوله نعم وكلا اثني حكما وعلمنا فانه يفهم منه اصابتهم في فصل
 الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سيما دم فبني على ان
 لا الاو من الانبياء بمنزلة الخطا عنه غيرهم **قوله** اعترض عليه
 الاجماع اه يعني بان كون الثابت بالنص واحدا هو فيما ثبت
 صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة
 حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلوب لعدم تكرار الاو
 يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو
 ثابت بالنص صريحا فهو واحد **قوله** على ان القياس اه اي على ان لا
 ان القياس منطوقه فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت
 بالجمم والايتم الدليل **قوله** اعترض عليه بانه ان اريداه يعني ان اريد

٢٢٩

انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه الفرق بين الاشياء في
 لعمومات صريحة هو الحكم الغير الاجتهادي فحكم الله لا يثبت
 والمدة على الحق في الاجتهاد واحد هو انما لم لو ان تفتت
 بين الاشخاص من وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة
 الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غير فم بره اول
 المسئلة وحمل النزاع قال الش في التلويح والاصوب ان يقال
 لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتناهيين بالنسبة الى الشخص
 واحدا فيا اذا استفنى عام لم يلزم تقليد المجتهد بعين مجتدين
 حنفيا وشافعيا فانه احدهما باباحة النبد والآخر بحرمه
 يترجم احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وايضا اذا الغير
 اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتناهيين بالنسبة
 اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلدا اذا صار مجتهدا
 الوجه ان لا يكون بعيدا ان يعني ان الوجه ان الاقول وان كان
 يفرم منه ما صرحا بفضيل ادم عم على الملائكة لا سيما الرسل الكثر
 يفيد ان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفضل بين ادم وغيره من
 الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة **قوله**
 فاما ان يخص او يعني ان التخصيص تفضيل عامة البشر على رسل
 الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وال
 عمران غير الانبياء ويكون المراد هو الرسل من اولادهم فينفيد
 تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
 الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد

لانه فينفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة
 فقطرة يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى
 لا يثبت **قوله** ويمكن ان يقال مقصود الشرح ان الآ
 في عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فينفيد
 تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا حكم من عامة البشر
 بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي ذكره واوردته المحقق
قوله لكن الثاني اوله يعني تخصيص العالمين اوله من تخصيص آل
 عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه وقد
 ذكرتم افضل الاعمال اخرها في حديث ابي عبيد احسن الاجمال
 اخرها اي امتناها واقواها كذا في الصحاح **قوله** وبه يظهر انه هذا
 اي ايضا يفيد انه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متج في عامة
 للملك بالنسبة الى عامة البشر اعني ائمة المؤمنين فيتم الدليل على
 عموم هذا نزاهة ما اوردت ايراد في هذا الكتاب مستعينا بالملك
 عليه السلام في كل باب الحمد لله على الانعام والفضل على
 سائر الخلق لانهم وعلى آل واصحابه الكرام **تمت** قد وقع الفراغ من
 تحرير هذه الحاشية المسماة بزيادة الأفكار من مصنفات عبد الحليم
 الكوفي على حاشية العلامة المولى خيال كتب **اصح** العباد
الاعقاب **قليل العمل** **طويل الأمل** **كثير العيشة** **قليل الأختة**
 ابو بكر بن علي بن احمد بن ابو بكر الديوري **افاض الله عليه** **الطاف**
 الحنفى **الحلى** **عظمت له ولوالديه** **واحسن اليه** **والله** **في بركة**
 حماها الله **منه شر الوسوس** **في مدرسة شامية** **في شهر جماديل**

الآخر في عشر الأورد في وقت القضي في يوم السبت من سنة خمس
وخمسين ومائة والف من هجرة من له الف والشرق رحم الله

المحمدة والمؤلف في كل أوقات واحفظنا

من كل بليّة وافات بركة

إن الحسنات يذهبن

السيئات

م

ن
ح
مر